ANLAGE 2

SEGEN UND FLUCH IN DER BIBEL

Eine Zusammenstellung von verschiedenen – vom Verfasser ausgewählten – Auszügen aus Schriften, wie sie im Inhaltsverzeichnis aufgeführt sind. Seitenangaben wie im Original, aber aufgrund der vorgenommenen Kürzungen hier unregelmäßig.
Diese Schrift dient der wissenschaftlichen und geschichtlichen Dokumentation und Forschung sowie der Selbstverteidigung.

Inhalt (Onlineausgabe):

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

Carl Friedr. Keil und **Franz Delitzsch.**

ERSTER TEIL: DIE BÜCHER MOSE'S.

ERSTER BAND:

GENESIS UND EXODUS.

DRITTE, VERBESSERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1878.

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DIE BÜCHER MOSE'S

VON

CARL FRIEDRICH KEIL

DR. UND PROF. DER THEOL.

ERSTER BAND:

GENESIS UND EXODUS.

DRITTE, VERBESSERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1878.

VORWORT.

Auf dem Alten Testamente ruht das Neue Testament. Durch seinen eingeborenen Sohn hat Gott zu uns geredet, nachdem er vorher zu vielen Malen und auf vielerlei Weise durch die Propheten zu den Vätern geredet hatte. Auf dem Grunde der Propheten und der Apostel hat sich die Kirche Christi erbaut; denn Christus war nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen. Wie er zu den Juden gesprochen Joh. 5, 39: „Forschet in der Schrift, denn ihr meinet, ihr habt das ewige Leben darinnen; und sie ists die von mir zeuget", so hat er auch kurz vor seiner Himmelfahrt noch seinen Jüngern das Verständnis der Schrift eröffnet und, von Mose und den Propheten anhebend, in allen Schriften das von ihm Geredete ihnen ausgelegt Luc. 24, 27. 44 f. In dem festen Glauben an die Warheit dieser Zeugnisse unsers **Herrn** haben die Väter und Lehrer der Kirche aller Jahrhunderte in den Schriften des Alten Testaments geforscht *und die Gottesoffenbarungen* des Alten Bundes in gelehrten und erbaulichen Schriften erklärt und erläutert, um die Schätze der Weisheit und Erkentnis Gottes, welche dieselben enthalten, der christlichen Gemeinde zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit zu eröffnen und ans Herz zu legen. — Erst durch den im lezten Viertel des vorigen Jahrhunderts zur Herschaft gekommenen Deismus, Naturalismus und Rationalismus ist der Glaube an die göttliche Offenbarung des alten Bundes untergraben und der Christenheit diese Quelle gottgeoffenbarter Heilswarheit mehr und mehr verschüttet worden, so daß noch heut zu Tage die Geringschätzung der heiligen Schriften des Alten Testaments eben so groß und verbreitet ist als die Unkentnis ihres wahren Inhalts, obgleich in den jüngst verflossenen drei Decennien von Seiten der offenbarungsgläubigen Bibelforschung sehr Bedeutendes für die rechte Würdigung und das richtige Verständnis des Alten Testaments geleistet worden.

An diese Leistungen uns anschließend beabsichtigen wir in einem kurzgefaßten Commentare über das ganze Alte Testament den Inhalt der in demselben niedergelegten göttlichen Offenbarungs-Tatsachen und -Warheiten nicht nur grammatisch-historisch zu erläutern, sondern zugleich, wenn auch nur andeutungsweise, biblisch-theologisch zu entwickeln, und den Schriftforschern, besonders aber den Theologiestudirenden und den Geistlichen unserer auf das feste prophetische und apostolische Wort sich gründenden Kirche ein exegetisches Handbuch zu bieten, aus welchem sie beim Lesen der heiligen Schrift Belehrung über das Verständnis der alttestamentlichen Heilsökonomie, so weit die kirchlich-theologische Wissenschaft dasselbe bis jezt erfaßt hat, und vielleicht auch Anregung zu weiterem Forschen und tieferem Eindringen in die unergründlichen Tiefen des Wortes Gottes schöpfen können.

Dazu wolle Gott der Herr Seinen Segen geben und das zur Förderung der Erkentnis Seines heiligen Wortes unternommene Werk mit Seiner Kraft und Seinem Geiste fördern!

Leipzig, am 17. August 1861.

C. Fr. Keil.

ALLGEMEINE EINLEITUNG

IN DIE FÜNF BÜCHER MOSE'S.

---

§. 1. Das Alte Testament und seine Einteilung.

Die heiligen Schriften des Alten Testaments enthalten die göttlichen Heilsoffenbarungen, welche die Erlösung der von Gott abgefallenen Menschheit durch Christum vorbereiten. Die göttliche Offenbarung begiñt mit der Schöpfung des Himmels und der Erde, in welcher der dreieinige Gott die Welt mit einer Fülle von Organismen und lebenden Wesen ins Dasein rief, die durch ihr Leben, Weben und Sein die Herrlichkeit ihres Schöpfers verkünden, und in dem nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen zur Teilnahme an der Seligkeit des göttlichen Lebens erschaffen waren. Als aber das Menschengeschlecht in seinen Stammeltern der Versuchung des Bösen erlag, den von seinem Schöpfer ihm vorgezeichneten Lebenspfad verließ, der Sünde und dem Tode anheimfiel, und in seinen Fall die ganze irdische Schöpfung hineingezogen wurde: begann die göttliche Barmherzigkeit das schon vor Grundlegung der Welt im Rathe der dreieinigen Liebe beschlossene Werk der Wiederherstellung der gefallenen Creatur, der Erlösung der sündigen Menschheit vom Tode und Verderben, so daß Gott von Anfang an nicht nur seine ewige Kraft und Gottheit in den Werken der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt kundgetan, sondern auch durch seinen Geist den Menschen allezeit seinen heiligen Rath und Willen zu ihrer Seligkeit geoffenbaret hat. Diese Bezeugung des persönlichen Gottes an und in der Welt gestaltete sich infolge des Sündenfalls zu einer über die allgemeine göttliche Vorsehung und Weltregierung hinübergreifenden Heilsoffenbarung, welche die Naturordnung mit höheren Kräften geistigen Lebens erfülte, um das durch die Sünde in die Menschennatur und vom Menschen aus in die gesamte Naturwelt eingedrungene Böse zu überwinden, die Welt zu einem Reiche Gottes, in welchem der heilige Gotteswille alle Entwicklung der Creaturen beherscht, zu gestalten und die Menschheit durch Verklärung der Gottesbildlichkeit ihrer Natur zur Gottähnlichkeit zu verherrlichen. Diese

göttlichen Gnadenoffenbarungen, durch welche die Weltgeschichte — wie *O. Zoeckler* in s. *Theologia naturalis* (1860) Bd. 1 S. 297 treffend bemerkt — ‚eine von unablässigem erziehendem und richterlichem Eingreifen des lebendigen Gottes durchwaltete und getragene Entwicklung der Menschheit zum Reiche Gottes hin‘ wird, gipfeln in der Menschwerdung Gottes in Christo, um die Welt mit sich zu versöhnen.

Durch diese Tat der unergründlichen göttlichen Liebe wird die gesamte Weltentwicklung in zwei Perioden geteilt: die Zeiten der Anbahnung und Vorbereitung des Heils und die Zeiten der Verwirklichung und Vollendung des von Anfang an vorbereiteten Heiles. Die Zeiten der Vorbereitung des Heils reichen von dem Sündenfalle Adams bis auf Christum und culminiren in der Oekonomie des Alten Bundes. Die Zeiten der Verwirklichung des Heils beginnen mit der Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden in Knechtsgestalt und dauern bis zu seiner Wiederkunft in Herrlichkeit, um das Reich der Gnade in das Reich der Herrlichkeit zu verwandeln durch das Weltgericht und die Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde aus den Elementen der im Feuer des Gerichts verbrennenden alten Welt dieses jetzigen Himmels und dieser jetzigen Erde (2 Petr. 3, 10—13), womit die Entwicklung des Weltalls vollendet und die Zeit in die Ewigkeit aufgehoben werden wird (1 Cor. 15, 23—28. Apokal. 20 u. 21).

Ueberblicken wir die Offenbarungen des A. Bundes, wie sie in den heiligen Schriften des A. Test. urkundlich uns überliefert sind, so können wir drei Stadien der fortschreitenden Heilsentfaltung unterscheiden: die Zeit der Anbahnung des alttestl. Gottesreiches, die Zeit seiner Gründung durch das Mittleramt Mose's und die Zeit seiner Entwicklung und Fortbildung durch die Propheten. In allen drei Zeiträumen hat Gott sich und sein Heil dem menschlichen Geschlechte in Taten und Worten geoffenbart. Wie das Evangelium des N. Bundes nicht blos in den von Christo und den Aposteln *gelehrten Glaubens*warheiten und sittlichen Geboten besteht, sondern die Tatsache der Menschwerdung Gottes in Christo Jesu und das von dem Gottmenschen durch Tun und Leiden, Tod und Auferstehung vollbrachte Werk der Erlösung den Kern und Stern der christlichen Religion ausmachen: so bestehen auch die göttlichen Offenbarungen des A. Bundes nicht blos in den durch Mose und durch die Patriarchen vor ihm und die Propheten nach ihm veröffentlichten Belehrungen über das wahre Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Welt und über die göttliche Bestimmung der Menschen, sondern vielmehr in den geschichtlichen Tatsachen, durch welche der persönliche Gott in seiner unendlichen Liebe sich in Gericht und Gerechtigkeit, in Gnade und Barmherzigkeit den Menschen zu erkennen gegeben hat, um sie zu sich, dem Urquell des Lebens, zurückzuführen. Hienach sind alle Taten Gottes in der Geschichte, durch welche dem Ueberhandnehmen der Gottlosigkeit gesteuert und die Gottesfurcht und Sittlichkeit gefördert wurde, also nicht nur die Gerichte Gottes, welche über die Erde und ihre Bewohner ergingen, sondern auch die von Gott ausgegangenen Berufungen von Männern zu Trägern seines Heils und

ihre wunderbaren Führungen für eben so wesentliche Bestandteile der Religion des A. Test. zu halten als die Wortoffenbarungen, in welchen Gott seinen Willen und Heilsrath durch Gebote und Verheißungen den Frommen kundgetan, und zwar auch nicht blos vermöge höherer oder übernatürlicher innerer Erleuchtung, sondern hauptsächlich mittelst übernatürlicher Träume, Visionen und in die äußere Sinneswarnehmung fallender Theophanien in Lauten und Worten menschlicher Sprache und Rede kundgetan hat. Die geoffenbarte Religion ist nicht blos auf geschichtlichem Wege durch besondere göttliche Fügung in die Welt eingeführt worden, sondern auch ihrem Inhalte nach wesentlich Geschichte von göttlichen Taten zur Gründung des Reiches Gottes aut Erden d. h. zur Herstellung eines realen persönlichen Verhältnisses der Gemeinschaft zwischen dem die Welt mit seiner Allgegenwart erfüllenden Gotte und dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschen, wodurch Gott mit seinem Geiste die Menschheit erneuert und heiligt und zur Herrlichkeit des Lebens in seiner göttlichen Lebensfülle verklärt.

Die Gründung dieses Reiches in seiner alttestl. Erscheinungsform wurde durch die Berufung Abrahams und seine Erwählung zum Stammvater des Volks, mit welchem Gott der Herr seinen Gnadenbund zur Beseligung aller Geschlechter der Erde aufrichten wolte, angebahnt. Mit dem Auszuge Abrahams aus seinem Vaterlande und Vaterhause, um dem göttlichen Rufe zu folgen, hebt das *erste Stadium* der Heilsgeschichte an, das bis zur Entwicklung der dem Erzvater verheißenen und gegebenen Nachkommenschaft zu dem Volke der zwölf Stämme Israels in Aegypten sich erstrekt. Die göttlichen Offenbarungen in diesem Zeitraume bestehen in Verheißungen, welche den Grund für die ganze zukünftige Entwicklung des Gottesreiches auf Erden legen, und in der diesen Verheißungen entsprechenden besonderen Führung, in der Gott sich den Patriarchen Israels als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs tatsächlich bezeugt hat.

Das *zweite Stadium* begint mit der Berufung Mose's und der Erlösung Israels aus der Knechtschaft Aegyptens und umfaßt die Gründung des alttestl. Gottesreiches durch den Bund, welchen Gott mit dem durch gewaltige Taten seiner Allmacht aus Aegypten erlösten Volke Israel am Sinai schloß, und durch die das Bundesverhältnis normirende Reichsverfassung, welche Gott dem zu seinem Eigentume erwählten Volke in dem Mosaischen Gesetze gab. In dieser Reichsverfassung, welche die Haushaltung Gottes im A. Bunde constituirt, sind die ewigen Warheiten und Wesenheiten des wahren geistigen Gottesreiches in irdische Formen und volkstümliche Institutionen eingekleidet und dergestalt verkörpert worden, daß die sinnlichen Formen und Einrichtungen geistige Warheiten abschatteten, und die Keime zur Vergeistigung und Verklärung in das vollendete Gottesreich, da Gott sein wird Alles in Allem, in sich bargen. Vermöge der Bestimmung dieses Reiches, die volle Offenbarung Gottes in seinem Reiche nur vorzubereiten und vorzubilden, tragen zwar seine Institutionen und Ordnungen überwiegend den Charakter einer Gesetzesanstalt, um durch Erzeugung tiefer

und wahrer Erkentnis sowol der menschlichen Sündhaftigkeit als der göttlichen Heiligkeit ein lebendiges Bedürfnis nach Erlösung von Sünde und Tod und nach der Seligkeit des Lebens im Frieden Gottes zu wecken. Aber die Gesetze und Ordnungen desselben legten doch dem Volke nicht blos die Forderung, sein ganzes Leben Gott dem Herrn zu heiligen, ans Herz, sondern öffneten ihm auch den Weg zur Heiligung und den Zugang zur göttlichen Gnade, aus welcher Kräfte zum Wandel in der Gerechtigkeit vor Gott fließen, durch die Gründung eines Heiligtums, welches der Herr Himmels und der Erde mit seiner Gnadengegenwart erfülte, und eines Opferaltares, zu dem Israel hinzutreten konte, um im Opferblute Sühnung seiner Sünde zu empfahen und der Gnadengemeinschaft seines Gottes sich zu erfreuen.

Das *dritte Stadium* der alttestl. Heilsbereitung umfaßt die Zeiten der Erhaltung und Entwicklung des am Sinai gegründeten Gottesreiches vom Tode des Gesetzgebers Mose an bis zum Erlöschen der Prophetie nach dem babylonischen Exile. Während dieses langen Zeitraumes offenbarte sich Gott als Bundesgott und König seines Reiches auf außerordentliche Weise nur einerseits in dem besonderen Schutze, den er seinem Volke, so lange es ihm anhing oder wenn es in Zeiten des Abfalls sich wieder zu ihm wandte und seine Hilfe suchte, im Kampfe mit den Weltmächten durch Erweckung streitbarer Helden und durch wunderbare Taten seiner Allmacht angedeihen ließ, andrerseits in der Sendung von Propheten, die mit der Kraft seines Geistes ausgerüstet sein Gesetz und Zeugnis dem Volke vorhielten, dem abtrünnigen Geschlechte das Gericht verkündigten und den Frommen das messianische Heil weißagten, und wo nötig ihre göttliche Sendung durch Wunder bestätigten. In den ersten Jahrhunderten nach Mose walten die Taten Gottes vor, um sein Reich in Canaan festzugründen und den umliegenden Reichen gegenüber zu Macht und Ansehen zu erheben. Als aber nach Entfaltung seiner größten irdischen Macht und Herrlichkeit unter dem Königtume Davids und Salomo's mit dem Abfalle der zehn Stämme vom Hause Davids der Abfall des Volkes vom Herrn sich mehrte und der Gottesstaat endlich seiner Auflösung mit immer rascheren Schritten entgegenging, da mehrte Gott die Sendung seiner Propheten, um durch das Wort der Weißagung der vollen Offenbarung seines Heils in der Gründung eines neuen Bundes den Weg zu bereiten.

So gehen in der Oekonomie des A. Bundes die Taten Gottes Hand in Hand mit seinen Offenbarungen im Worte der Verheißung, des Gesetzes und der Weißagung, nicht nur als wegbahnende Mittel zur Einführung des im Gesetz und in der Prophetie verkündigten Heils in die Welt, sondern als wesentliche Factoren des göttlichen Heilswerkes der Erlösung und Beseligung der Menschheit, als Tatsachen, welche die ganze Weltentwicklung bedingen und bestimmen und das Ziel der Weltvollendung in ihrem Schoße tragen, indem das Gesetz als *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* Israel für die Aufnahme des Heilandes erzieht und die Prophetie seine Erscheinung mit wachsender Klarheit und Bestimtheit ankündigt, ja schon die ersten Stralen der Morgenröthe des kommenden

Tages des Heils, an welchem die Sonne der Gerechtigkeit mit Heil unter ihren Flügeln den Völkern aufgehen werde, in die dunklen Todesschatten der gottentfremdeten Welt hineinleuchten läßt.

Wie demnach die Offenbarung des A. Bundes in drei Stadien fortschreitender Heilsentwicklung verläuft, so sind auch die Urkunden dieser Offenbarung, die heiligen Schriften des A. Testaments, in drei Klassen von Schriften in תּוֹרָה Gesetz, נְבִיאִים Propheten und כְּתוּבִים — ἁγιόγραφα (heil.) Schriften eingeteilt. Allein obgleich mit dieser Dreiteilung des alttestl. Schriftkanons nicht blos drei Stufen der Heiligschätzung, sondern auch drei Grade der göttlichen Eingebung dieser Bücher bezeichnet sind, so entsprechen doch die drei Teile des A. Test. nicht den drei geschichtlichen Entwicklungsstufen des A. Bundes. Die Offenbarungstatsachen begründen nur die Unterscheidung von Gesetz und Propheten. In diesen beiden Teilen des A. T. ist der gesamte objective Tatbestand der alttestl. Offenbarung niedergelegt und darin so verteilt, daß die *Thora*, wie die fünf Bücher Mose's im Grundtexte heißen, die Grundlage des A. Bundes oder die das alttestl. Gottesreich begründende Offenbarung Gottes in Taten und Worten, samt den die Gründung desselben vorbereitenden Heilsoffenbarungen der Urzeit und der Vorzeit Israels enthält, die *Propheten* aber die die Erhaltung und Fortentwicklung des israelitischen Gottesstaates vom Tode Mose's an bis zu seiner Auflösung *förderuden* Offenbarungen in sich fassen, dergestalt daß in der ersten Abteilung der Propheten, in den sogen. *vorderen Propheten*, נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים *prophetae priores* d. i. den prophetischen Geschichtsbüchern (Josua, der Richter, Samuelis und der Könige) die in der geschichtlichen Führung Israels durch Richter, Könige, Hohepriester und Propheten sich vollziehende Offenbarung, und in der zweiten Abteilung, den *späteren Propheten*, נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים *prophetae posteriores* d. i. den Weißagungsbüchern des Jesaja, Jeremia, Ezechiel und der 12 kleinen Propheten, das in den Zeiten des allmählichen Verfalles des alttestl. Gottesstaates den göttlichen Taten zur Seite gehende, fortschreitende Zeugnis von dem göttlichen Rathe niedergelegt ist. Jene Geschichtsbücher sind im hebr. Kanon zu den Propheten gezählt worden, nicht blos aus dem Grunde, weil sie das Wirken der Propheten in Israel mit erzählen, sondern vielmehr deshalb, weil sie den Entwicklungsgang des israelitischen Gottesreiches im Lichte prophetischer Anschauung darstellen, in der geschichtlichen Entwicklung des Volkes und Reiches den Entwicklungsgang der göttlichen Offenbarung aufzeigen. Ihnen sind die erst gegen hundert Jahre nach der Spaltung des Reichs anhebenden Weißagungsschriften der späteren Propheten beigeordnet als die ‚Reichsurkunden, durch welche der himmlische König verbürgt, daß die Niederlage seines Volkes und Reiches in der Welt nicht ohne seinen Willen, sondern ausdrücklich demselben gemäß geschehe, daß er aber Volk und Reich darum nicht aufgegeben habe, sondern dereinst, wenn die inneren Bedingungen dafür vorhanden seien, in neuer, höherer Kraft und Herrlichkeit wiederherstellen werde‘ (*Auberlen*, Jahrbb. f. deutsche Theol. III S. 782).

Alle übrigen heiligen Schriften des A. Bundes sind im dritten Teile des alttestl. Kanons zusammengestelt unter der Benennung כְּתוּבִים γραφεῖα, später ἁγιόγραφα genant, weil sie gleichfalls unter dem Einflusse des heil. Geistes verfaßt sind. Von den prophetischen Geschichts- und Weißagungsbüchern unterscheiden sich die *Hagiographen* durch überwiegend subjective Auffassung und individuelle Darstellung der göttlichen Offenbarungs-Tatsachen und -Zeugnisse, worin alle Schriften dieser Klasse bei aller übrigen Verschiedenheit in Form und Inhalt einander gleichen. Dazu gehören *a)* die poëtischen Schriften: Psalmen, Hiob, Sprüche, Hoheslied, Prediger und die Klagelieder Jeremia's, als Zeugnisse von den geistigen Früchten, welche die Offenbarungsreligion des A. Bundes im Glauben, Denken und Leben der Frommen gezeitigt hat; *b)* das Buch des am chaldäischen und persischen Hofe lebenden und wirkenden Propheten Daniel mit seinem reichen Inhalte an gottgewirkten prophetischen Träumen und Visionen über die Zukunft des Reiches Gottes; *c)* die historischen Bücher: Ruth, Chronik, Esra, Nehemia und Esther, in welchen die Lebensführung der Vorfahren Davids, die Geschichte der Regierung Davids und seiner Dynastie mit vorwiegender Berücksichtigung der Stellung der Könige zum levitischen Tempelcultus und die Schicksale des bei der Zerstörung des Reiches Juda erhaltenen Restes des alten Bundesvolks im Exile bis zu seiner Rükkehr aus Babel und seiner neuen Anpflanzung in Jerusalem und Juda beschrieben sind. Das Nähere über Bildung, Anordnung und Geschichte des alttestl. Schriftkanons s. in meinem Lehrb. der hist. krit. Einleitung in d. A. Test. S. 494 ff. der 3. Aufl. vom J. 1873.

§. 2. Benennung, Inhalt und Plan der Bücher Mose's.

Die fünf Bücher Mose's, ἡ Πεντάτευχος *sc.* βίβλος, *Pentateuchus sc. liber,* das fünfteilige Buch, führen im A. Test. die Namen סֵפֶר הַתּוֹרָה *das Gesetzbuch* (Deut. 31, 26. Jos. 1, 8 u. ö.) oder kurzweg הַתּוֹרָה ὁ νόμος, *das Gesetz* (Neh. 8, 2. 7. 13 f. u. ö.), welche den Inhalt dieses Schriftwerks und seine Bedeutung für die Oekonomie des A. Bundes ausdrücken. Das Wort תּוֹרָה, ein *nom. hiph.* von הוֹרָה *demonstrare, docere*, bedeutet Unterweisung, Belehrung. Die *Thora* ist das Buch der Unterweisung, welche Jahve dem Volke Israel durch Mose gegeben hat, daher auch תּוֹרַת יְהוָֹה (2 Chr. 17, 9. 34, 14. Neh. 9, 3) und תּוֹרַת מֹשֶׁה (Jos. 8, 31. 2 Kg. 14, 6. Neh. 8, 1) oder סֵפֶר מֹשֶׁה das Buch Mose's (2 Chr. 25, 4. 35, 12. Esr. 6, 18. Neh. 13, 1) genant. Ihr Inhalt ist göttliche Offenbarung in Tatsachen und Worten, und zwar die grundlegende Offenbarung, durch welche Jahve Israel zu seinem Volke erkoren und ihm seine Lebensordnung (νόμος), seine theokratische Volks- und Reichsverfassung gegeben hat.

Dieses fünfteilige Werk bildet nach Anlage und Ausführung ein einheitliches, planmäßig geordnetes und in sich abgerundetes Ganzes, das mit der Weltschöpfung begint und mit dem Tode Mose's, des Mittlers des A. Bundes, schließt. Mit der Schöpfung des Himmels und der

Erde wird der Grund und Boden für die göttliche Offenbarung bereitet. Die von Gott geschaffene Welt ist der Schauplatz der zwischen Gott und den Menschen sich begebenden Geschichte des Heils, die Stätte für das Reich Gottes in seiner irdisch-zeitlichen Entwicklung. Alles was im *ersten* Buche aus der Urzeit des Menschengeschlechts und der Vorzeit Israels berichtet ist, steht in directer fernerer oder näherer Beziehung zu dem Gottesreiche, dessen Gründung in den übrigen Büchern beschrieben wird, dergestalt daß im *zweiten* die Aufrichtung dieses Reiches am Sinai erzählt, im *dritten* die geistliche und im *vierten* die staatliche Ordnung desselben durch Tatsachen und Gesetzesvorschriften festgestelt, endlich im *fünften* dieses ganze Werk Gottes in paränetischer, Geschichte und Gesetzgebung zusammenfassender Weise dem Volke wiederholt ans Herz gelegt wird, um die rechte Bundestreue zu wecken und den dauernden Bestand desselben zu erzielen. Hiemit war die Oeconomie des A. Bundes aufgerichtet und die Offenbarung des Gesetzes schließt mit dem Hingange des Gesetzesmittlers.

Die Teilung des Werkes in fünf Bücher ergab sich aus dem hier vorläufig nur in seinen allgemeinsten Umrissen angedeuteten Inhalte und Plane eben so einfach als natürlich, indem die drei mittleren Bücher die Geschichte der Gründung des alttestl. Gottesreiches enthalten, das erste die Vorgeschichte dazu liefert und das fünfte seine Befestigung bezwekt. Diese Fünfteilung ist also nicht erst ein Werk einer späteren Redaction, sondern von vornherein in der ganzen Anlage der Thora begründet und für ursprünglich zu halten. Denn auch die drei mittleren Bücher, welche in continuirlichem Zusammenhange von der Errichtung der Theokratie handeln, sind doch dadurch in drei Bücher geschieden, daß das mittelste, oder dritte des ganzen Werkes, sowol durch seinen Inhalt, als auch durch seinen Eingang 1, 1 und durch seine Schlußformel 27, 34 von den beiden übrigen abgesondert ist.[1]

§. 3. Ursprung und Zeitalter der Bücher Mose's.

Das fünfteilige Gesetzbuch Mose's nimt nicht blos durch die grundlegende Bedeutung und normative Geltung seines Inhalts die erste Stelle im Kanon des A. Test. ein, sondern ist auch seinem Ursprunge nach die älteste Schrift dieses Kanons und die Grundlage der gesamten alttestl. Literatur, indem alle nachmosaische Geschichtschreibung, Prophetie und Poesie Israels auf die Thora Mose's als ihren Urquell und ihr Vorbild zurückweist und das Vorhandensein nicht nur des Gesetzes, sondern auch eines Gesetzbuches von dem Inhalte und der

1) Die von *Ewald* aufgebrachte Meinung, daß das Buch Josua als sechster Teil zum Pentateuche gehöre und dieses Werk von seinem lezten Verfasser oder Ordner darauf angelegt sei, eine einheitliche Schrift, die mit der Schöpfung der Welt beginne und mit der Einnahme Canaans durch die Israeliten schließe, zu bilden, beruht auf totaler Verkennung des Inhaltes und Zweckes der Thora.

DAS ERSTE BUCH MOSE'S.

(GENESIS.)

EINLEITUNG.

Inhalt, Plan und Gliederung der Genesis.

Das erste Buch Mose's, in der Urschrift בראשית, im *Cod. Alex.* der LXX *Γένεσις Κόσμου* überschrieben, von Rabbinen auch ספר יצירה *liber creationis* genant, hat nach seinem ganzen Inhalte den Namen *Genesis* erhalten. Mit der Schöpfung des Himmels und der Erde beginnend und mit dem Tode der Patriarchen Jakob und Joseph schließend, gibt dieses Buch uns Kunde nicht allein von den Anfängen und ersten Entwicklungsstufen der Welt und Menschheit, sondern auch von den Anfängen der göttlichen Heilsanstalten zur Gründung des Reiches Gottes. Die Genesis hebt mit der Schöpfung der Welt an, weil die aus Himmel und Erde bestehende Welt den räumlichen und zeitlichen Boden für das Reich Gottes bildet, weil Gott nach seinem von Ewigkeit gefaßten Liebesrathe die Welt wie zur Offenbarung seines unsichtbaren Wesens, so auch zur Stätte des Wirkens und Waltens seiner ewigen Liebe in und unter seinen Geschöpfen bestimt, weil er die Welt von Anbeginn dazu geschaffen hat, Reich Gottes zu sein und zu werden. *Die Schöpfung des Himmels* und der Erde erhält daher zu ihrem Mittelpunkt das Paradies, und im Paradiese ist der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch das Haupt und die Krone aller sichtbaren Wesen. Mit seiner Entwicklung fängt die Geschichte der Welt und des Reiches Gottes an. Sein Abfall von Gott hat Tod und Verderben in die ganze Schöpfung gebracht (Gen. 3, 17 ff. Röm. 8, 19 ff.); seine Erlösung aus dem Falle wird in und mit der Verklärung des Himmels und der Erde vollendet werden (Jes. 65, 17. 66, 22. 2 Petr. 3, 13. Apok. 21, 1). Durch die Sünde haben zwar die Menschen sich von Gott entfernt und getrent, aber Gott in seiner unendlichen Barmherzigkeit hat sich von den Menschen, seinen Geschöpfen nicht geschieden. Er hat nicht nur gleich nach dem Sündenfalle ihnen mit der Strafe auch Erlösung angekündigt, sondern auch in der Folge sich ihnen fort und fort geoffenbart, um sie wieder zu sich zu ziehen und von dem Abwege des Verderbens auf den Weg des Heils zurückzuführen. Durch diese Einwirkungen Gottes auf die Welt in Theophanien, Wort- und Tatoffenbarungen ist die geschichtliche Entwicklung des Menschengeschlechts zur Heilsgeschichte geworden.

Gehen wir nun näher auf den *Inhalt* der Genesis ein, so erzählt sie die Heilsgeschichte in großen, tief bedeutsamen Zügen von ihren ersten Anfängen an bis auf die Zeiten der Patriarchen, welche Gott aus den Völkern der Erde zu Trägern des Heils für die ganze Welt erwählt hat. Dieser lange Zeitraum von 2300 Jahren (genauer 1656 J. von Adam bis zur Flut, + 365 bis Abrams Einwanderung in Canaan, + 285 J. bis Josephs Tod = 2306 Jahre) zerfält in zwei Perioden. Die *erste* Periode umfaßt die Entwicklung des Menschengeschlechts vom Urstande und Sündenfalle an bis zur Ausbreitung und Trennung der einen Menschheit in viele Völker mit besonderen Sprachen, die sich über die Erdteile verbreiten (c. II, 4 — XI, 26), und wird durch die Sintflut in zwei Zeitalter geschieden, die wir die Urzeit und die Vorzeit benennen können. Aus der Urzeit von Adam bis Noah wird uns nur die Geschichte des Sündenfalls, die Lebensweise und das Lebensalter der beiden von Adams Söhnen ausgegangenen Reihenfolgen von Geschlechtern und das Ueberhandnehmen des sündlichen Verderbens in Folge der Vermischung dieser beiden nach ihrer Stellung zu Gott grundverschiedenen Geschlechter berichtet II, 4 — VI, 8. Die urgeschichtliche Zeit endet mit der Katastrophe der Sintflut, in welcher die Urwelt unterging VI, 9 — VIII, 19. Aus der Vorzeit von Noah bis auf Therah, den Vater Abrahams, werden der Bund, welchen Gott mit Noah aufrichtete, der Fluch und Segen Noahs, die Genealogie der von seinen drei Söhnen abstammenden Geschlechter und Völkerschaften, die Sprachverwirrung und Völkerteilung und die Geschlechtsfolgen Sems bis auf Therah mitgeteilt VIII, 20 — XI, 26. — Die *zweite* Periode faßt die patriarchalische Zeit in sich. Ihr Inhalt besteht in der ausführlichen Schilderung der Lebensführung der drei Stammväter Israels, des zum Volke Gottes erwählten Geschlechts, von der Berufung Abrahams bis zum Tode Josephs XI, 27 — L. So mündet die Geschichte der Menschheit aus in die Geschichte des einen Geschlechts, welches die Verheißung empfangen, daß Gott es zu einem großen Volke, ja zu einer Menge von Völkern mehren, zum Segen für alle Geschlechter der Erde setzen und ihm das Land Canaan zum ewigen Besitze geben wolle.

Aus dieser allgemeinen Inhaltsübersicht erhellt schon deutlich der *Plan* der Genesis: die Vorgeschichte des alttestamentlichen Gottesreiches zu liefern. Durch einfache und schlichte Darlegung des Entwicklungsganges, welchen die werdende Welt unter göttlicher Leitung und Zucht genommen und gewonnen hat, will sie zeigen, wie Gott als Erhalter und Regierer der Welt das nach seinem Bilde geschaffene Menschengeschlecht troz seines Abfalles von ihm und durch das demselben folgende Sündenelend hindurch für die Erfüllung seines Schöpfungsrathschlusses herangebildet und die Gründung des Reiches angebahnt hat, in welchem das Heil der Welt vorbereitet werden solte. Während dasselbe in Kraft des empfangenen Schöpfungssegens sich von einem Pare aus zu Geschlechtern und Völkern vermehrte und die Erde bevölkerte, steuerte Gott dem durch die Sünde in seine Entwicklung eingedrungenen Bösen durch Wort und Tat, durch Kundgebung seines

Willens in Geboten, Verheißungen und Drohungen wie durch Verhängung von Strafen und Gerichten über die Verächter seiner Gnade. Dem im Schöpfungsplane begründeten Gesetze der Entfaltung der Einheit des Geschlechts zur Vielheit der Völker ging von Anfang an zur Seite das aus dem Rathschlusse der Erlösung fließende Gesetz der Scheidung der Gottesfürchtigen von den Gottlosen zur Erhaltung und Bereitung eines heiligen Samens für die Rettung und Beseligung der ganzen Menschheit. Dieses zweifache Gesetz liegt auch der Auswahl, Ordnung und Gliederung des Geschichtsinhaltes der Genesis als organisch gestaltendes Princip zu Grunde. Entsprechend dem Gesetze der Zeugung, welches in der Erhaltung und Vermehrung des menschlichen Geschlechts waltet, bilden die Genealogien oder Geschlechtsverzeichnisse den historischen Rahmen, in welchen die Schilderung der Personen und Begebenheiten von epochemachender Bedeutung eingefaßt ist, während die Anordnung und Verteilung des aufgenommenen geschichtlichen Materials sich nach dem Gesetze der Scheidung richtet.

Die *Gliederung* der Genesis anlangend, so ist ihr ganzer Geschichtsinhalt in zehn durch gleichförmige Ueberschriften (אלה תולדות, womit nur 5, 1 זה ספר תולדות abwechselt) gesonderte Gruppen verteilt, zu welchen der Schöpfungsbericht I, 1—II, 3 den Unterbau bildet. Diese Gruppen oder Bestandteile des Buchs sind folgende: die Tholedot 1. des Himmels und der Erde (II, 4—IV, 26), 2. Adams (V, 1—VI, 8), 3. Noahs (VI, 9—IX, 29), 4. der Söhne Noahs (X, 1—XI, 9), 5. Sems (XI, 10—26), 6. Therahs (XI, 27—XXV, 11), 7. Ismaels (XXV, 12—18), 8. Isaaks (XXV, 19—XXXV, 29), 9. Esau's (XXXVI) und 10. Jakobs (XXXVII—L). Fünf Gruppen also für die erste und fünf für die zweite Periode. Hiedurch sind die beiden nach Inhalt und Umfang sehr ungleichen Zeiträume in Hinsicht auf ihre geschichtliche Bedeutung für den Zweck der Genesis einander gleichgestelt, während *in der Zehnzahl* seiner Bestandteile dem ganzen Buche, oder richtiger gesagt, der in dem Buche erzählten Vorgeschichte Israels der Charakter der Vollständigkeit aufgeprägt ist. Diese Einteilung ergab sich ohne Zwang aus dem Inhalt und Plane des Ganzen. Die beiden Perioden, in welchen die Vorgeschichte des Gottesreiches in Israel verläuft, ergeben ihrem innern Charakter nach deutlich zwei Hauptteile. Alles was aus der ersten Periode, der Zeit von Adam bis auf Therah mitgeteilt wird, steht in zwar deutlicher, aber doch nur entfernter Beziehung zur Gründung des Gottesreiches in Israel. In der Erzählung vom Paradiese ist das ursprüngliche Verhältnis des Menschen zu Gott und seine Bestimmung in der Welt angezeigt; in dem Sündenfalle die Notwendigkeit göttlicher Heilsanstalten zur Rettung der Gefallenen gegeben; in der dem Fluche der Uebertretung folgenden Verheißung die erste Aussicht auf Erlösung eröffnet; in der Trennung der Nachkommen Adams in ein gottesfürchtiges und gottloses Geschlecht das Verhalten der gesamten Menschheit zu Gott dargelegt; in der Sintflut das Gericht über die Gottlosen und in der Erhaltung und Segnung Noahs die Bewahrung der Frommen vor dem Untergange vorgebildet; endlich in der

Völkergenealogie und Völkerteilung einer- und der Geschlechtstafel Sems andrerseits wird die Erwählung eines Volks zum Träger und Pfleger der göttlichen Heilsoffenbarung in Aussicht gestelt. Die speciellen Vorbereitungen für die Bildung dieses Volks beginnen erst mit der Berufung Abrahams und bestehen in den göttlichen Führungen und Verheißungen, welche Abraham, Isaak und Jakob und ihrem Samen zuteil geworden. Auch für die Fünfteilung jeder dieser beiden Perioden boten in der ersten die Haupttatsachen, in der zweiten die hervorragenden Personen einfach und ohne Künstelei die erforderlichen Gesichtspunkte zur Gruppirung des geschichtlichen Stoffes nach ihnen, wie die Auslegung weiter nachweisen wird. Innerhalb der einzelnen Gruppen aber ist dieser Stoff nach dem Gesetze göttlicher Scheidung so geordnet und verteilt, daß die von den Hauptgeschlechtern jeder Periode sich abzweigenden Nebengeschlechter zuerst behandelt und aus dem Kreise der Geschichte ausgeschieden werden, und hierauf erst die Entwicklung der Hauptlinie eingehend geschildert und mit ihr die Geschichte weiter geführt wird. Nach diesem streng eingehaltenen Plane wird die Geschichte Kains und seines Geschlechts vor der Geschichte Seths und seiner Nachkommenschaft erzählt, die Genealogie Japhets und Hams vor die Genealogie Sems gestelt, die Geschichte Ismaels und Esau's vor der Geschichte Isaaks und Jakobs mitgeteilt und der Tod Therahs vor der Berufung und Auswanderung Abrams nach Canaan berichtet. — In dieser ebenmäßigen Gliederung nach festem Plane gibt sich die Genesis als einheitliches Werk eines Verfassers zu erkennen, welcher die geschichtliche Entwicklung der Menschheit von der Urzeit an im Lichte der göttlichen Offenbarung erfaßt und demgemäß zu einer in sich abgerundeten, wolgeordneten Vorgeschichte des alttestamentlichen Gottesreiches gestaltet hat.

AUSLEGUNG.

Die Schöpfung der Welt. Cap. I, 1—II, 3.

Cap. I, 1. „Am Anfang hat Gott den Himmel und die Erde geschaffen.“ Himmel und Erde bestehen nicht von Ewigkeit her, sondern haben einen Anfang; sie sind von Gott geschaffen worden. Dieser an die Spitze der Offenbarungsurkunde gestelte Satz ist nicht Ueberschrift, auch nicht blos summarische Zusammenfassung des folgenden Schöpfungswerkes, sondern zugleich Aussage der Urtat Gottes, durch welche das Weltall hervorgebracht wurde. Gegen die Fassung des V. als Ueberschrift spricht entscheidend, daß die nachfolgende Beschreibung des Schöpfungsherganges durch ו *und* angeknüpft wird und durch diese Verknüpfung die einzelnen Schöpfungsacte (v. 3 ff.) auf die v. 1 ausgesprochene Tatsache als ihren Urgrund basirt werden. בְּרֵאשִׁית (ohne Artikel) „zu Anfang“ bezeichnet an und für sich nicht den absoluten Anfang, sondern ist ein relativer Begriff, der seine nähere Bestimmung aus dem Contexte erhält. Hier ist der Anfang des Schaffens gemeint. Dieser Anfang bestand darin, daß Gott den Himmel und die Erde geschaffen hat, und zwar, wie die weitere Beschreibung des Schöpfungsvorganges zeigt, Himmel und Erde in ihrer elementaren Gestalt, aus welcher durch nachfolgende Schöpfungsacte das Weltall in seiner organischen Gliederung mit seinen Organismen und Lebewesen hervorgebracht wurde. Wenn aber die schaffende Tätigkeit Gottes mit der Hervorbringung des Himmels und der Erde begann, so ergibt sich daraus folgerichtig der Gedanke, daß Gott am Anfang aller Dinge den Himmel und die Erde geschaffen hat. Auf das Fehlen des Artikels in בְּרֵאשִׁית ist um so weniger Gewicht zu legen, als weder רֵאשִׁית noch אַחֲרִית in der Bed. von Anfang und Ende irgendwo mit dem Artikel vorkommen; vgl. Jes. 46, 10. Das Folgende darf dem בראשית nicht

untergeordnet werden, weder so: im Anfang, da Gott den H. und die E. schuf, da war die Erde (*Abenesr., Raschi* u. A.), noch so: zu Anfang da Gott .... schuf (die Erde war aber damals ein Chaos ...), da sprach Gott: es werde Licht (*Ew., Bunsen* u. A.). Die erste Fassung verstößt gegen die hebr. Satzlehre; v. 2 müßte sich in diesem Falle mit וַתְּהִי הָאָרֶץ anschliessen; der andere verstößt gegen die Einfachheit der durch das ganze Cap. hindurchgehenden Satzbildung, mit welcher eine so schwerfällig einschachtelnde Periode unverträglich ist. — Durch die Aussage, daß Gott am Anfang Himmel und Erde geschaffen, wird nicht nur die Anfangslosigkeit der Welt oder ihre Ewigkeit *a parte ante* verneint, sondern auch die Erschaffung des Himmels und der Erde als der Anfang aller Dinge, nicht nur der Welt sondern auch der Zeit, ausgesprochen. Das V. בָּרָא bedeutet, nach seinem Gebrauche im *Pi.* aushauen Jos. 17, 15. 18 zu urteilen, eigentlich „schneiden, hauen", hat aber im *Kal* nur die Bed. *schaffen,* und wird nur vom göttlichen Schaffen gebraucht s. v. a. Nichtdagewesenes hervorbringen; auch nirgends mit einem *accus.* des Stoffes verbunden, obgleich es nicht unbedingt jeden vorhandenen Stoff ausschließt und z. B. von der Schöpfung des Menschen v. 27. 5, 1. 2 und alles dessen, was Gott im Reiche der Natur (Num. 16, 30) und Gnade (Ex. 34, 10. Ps. 51, 12 u. a.) Neues schaft, gebraucht wird. In unserm V. wird das Vorhandensein eines Urstoffs schon durch das Object des Schaffens negirt. Das Object ist „der Himmel und die Erde." Mit הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ wird öfter (z. B. 14, 19. 22. Ex. 31, 17) der Begriff der Welt, des Universums umschrieben, für welchen die hebr. Sprache kein besonderes Wort ausgebildet hat, weil das Weltall ein zweigeteiltes Ganzes ist, der Unterschied von Himmel und Erde zum Begriffe der Welt gehört, die Grundbedingung für ihre geschichtliche Entwicklung ist. Diese Teilung wiederholt sich daher innerhalb der irdischen Schöpfung in dem Unterschiede von Geist und Natur, und im Menschen als Mikrokosmos in dem Unterschiede von Geist und Leib. Dieser Unterschied ist durch die Sünde zum trennenden Gegensatze von Himmel und Erde, zum Zwiespalte von Geist und Fleisch geworden; dieser Gegensatz wird aber mit der völligen Aufhebung der Sünde wieder aufhören, doch der Unterschied von Himmel und Erde (Apok. 21, 1), von Geist und Leib bleiben, in der Weise, daß das Irdische und Leibliche vom Himmlischen und Geistigen ganz durchdrungen werden, das neue Jerusalem aus dem Himmel auf die Erde herabfahren und der irdische Leib in einen geistigen Leib verklärt werden wird (Apok. 21, 2. 1 Cor. 15, 35 ff.).

Schwieriger zu beantworten ist die Frage, worin die Gottesebenbildlichkeit des Menschen bestehe? Jedenfalls nicht in der Leiblichkeit und körperlichen Gestalt, der aufrechten Stellung, gebietenden Haltung des Menschen u. dgl., da Gott keine leibliche Gestalt hat und des Menschen Leib aus Erdenstaub gebildet ist. Eben so wenig in der Herschaft des Menschen über die Natur; denn diese wird unzweideutig nur als Folge oder Ausfluß der göttlichen *Ebenbildlichkeit* dem Menschen zugeschrieben. Bild Gottes ist der Mensch vermöge seiner geistigen Natur, vermöge des Hauches von Gott, wodurch das Gebilde aus Erdenstaub zur lebendigen Seele wurde 2, 7.[1] Das göttliche Ebenbild besteht demnach in der geistigen Persönlichkeit des Menschen, jedoch nicht blos in der Einheit von Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung oder darin, daß der Mensch zu einem bewußtfreien Ich geschaffen ist; denn die Persönlichkeit ist nur die Basis und Form der Gottesbildlichkeit, nicht ihr wesentlicher Inhalt. Dieser besteht vielmehr darin, daß der zu freier, selbstbewußter Persönlichkeit geschaffene Mensch in seiner geistigen wie leiblichen Natur die Heiligkeit und Seligkeit des göttlichen Lebens in creatürlicher Abbildlichkeit besaß. Dieser concrete Inhalt des göttlichen Ebenbildes wurde durch die Sünde zerrüttet, so daß unsere Natur erst durch Christum, den Abglanz der Herrlichkeit und Abdruck des göttlichen Wesens (Hebr. 1, 3), wieder in das Bild Gottes verklärt wird Col. 3, 10. Eph. 4, 24. Vgl. *Delitzsch,* Bibl. Psychol. S. 68 der 2. Aufl. und *Philippi,*

1) „Der göttliche Hauch ward zur Seele des Menschen und die Seele des Menschen ist also nichts anderes als ein göttlicher Hauch. Wenn die übrige Welt durch das Wort Gottes da ist, so ist dagegen der Mensch durch seinen eigenen Hauch da; dieser Hauch ist das Siegel und Unterpfand unserer Gottesverwandtschaft, unserer gottesbildlichen Würde, während der Odem, der dem Thiere eingeblasen ist, blos der allgemeine Odem, der überall wehende Lebenswind der Natur ist, der im Thiere nur zu einer gewissen Selbständigkeit und Particularität fixirt und gebunden erscheint, so daß die Thierseele nichts andres als eine zu einer gewissen, aber immer noch materiellen Geistigkeit individualisirte Naturseele ist.“ *Ant. Ziegler*, Histor. Entwickl. der göttl. Offenbarung. 1842. S. 19 f.

Kirchl. Glaubensl. 2 S. 361. — „Und sie (אָדָם als Gattungsbegriff die Menschen) sollen herschen über die Fische“ u. s. w. Auffallend erscheint das וּבְכָל־הָאָרֶץ hinter den einzeln aufgezählten Thiergattungen, da die Aufzählung sich nach demselben fortzusetzen scheint. Wäre dieser Schein begründet, so würde man sich der Annahme (von *Cleric.*, *Ew.* u. A.), daß der Text schadhaft und חַיַּת ausgefallen sei: „und über alles Wild der Erde“, wie der *Syrer* hat, nicht entziehen dürfen. Allein da die Identität von כָּל־הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ mit כָּל־רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה v. 25 nicht außer Zweifel ist, im Gegenteil der Wechsel im Ausdrucke, namentlich הארץ statt האדמה mehr auf eine Verschiedenheit des Sinnes hinweist, auch die ältesten kritischen Zeugen (LXX. *Sam. Onk.*) mit dem masoret. Texte übereinstimmen, so können wir in der Uebersetzung des Syrers nichts weiter als eine Conjectur erblicken, und müssen den masoret. Text so auffassen, daß der Erzähler von dem Viehe (בהמה) zur ganzen Erde aufgestiegen sei und in dem כל־הרמש וגו „alles Gerege, das sich regt auf der Erde“ schließlich alle Thiere der Erde zusammengefaßt habe, wie in dem כָּל־חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל הָאָרֶץ v. 28. Hienach beschließt Gott v. 26, dem nach seinem Bilde zu schaffenden Menschen die Herschaft nicht allein über die Thierwelt, sondern auch über die Erde selbst zu geben, womit auch der Segen v. 28 übereinstimt, in welchem dem geschaffenen Menschen das Füllen und Untertanmachen (כִּבֵּשׁ) der Erde zugesprochen wird, wogegen nach der Conjectur des Syrers die Unterwerfung der Erde unter den Menschen im göttlichen Rathschlusse der Menschenschöpfung fehlen würde. V. 27. In dem Berichte über die Ausführung des göttlichen Beschlusses schwingt sich die Rede zum Jubelgesange empor, so daß wir hier zum ersten Male dem *parallelismus membrorum* begegnen (*Umbreit* die Sünde 1853. S. 2 f.), indem die Schöpfung des Menschen in drei parallelen Gliedern gepriesen und gefeiert wird. Dabei ist der Unterschied von אֹתוֹ (im Bilde Gottes schuf er *ihn*) und אֹתָם (als Mann und Weib schuf er *sie*) nicht zu übersehen. Das אֹתָם, wonach Gott Mann und Weib als zwei Menschen geschaffen, weist die irrige Vorstellung zurück, daß Adam anfangs Androgyn gewesen; vgl. zu 2, 18 ff. Durch den Segenspruch v. 28 teilt Gott den Menschen nicht nur die Kraft mit, sich zu vermehren und die Erde zu füllen, wie den Thieren v. 22, sondern auch die Macht über die Erde und alle Thiere. Zum Schlusse wird v. 29 f. den Menschen und Thieren ihre Nahrung angewiesen, und zwar aus dem Pflanzenreiche; den Menschen „alles samentragende Kraut auf dem Erdboden und alle Bäume, an welchen samenhaltige Früchte“. also Feld- und Baumfrüchte oder Korn und Obst; den Thieren „alles Grün des Krautes“ (לְאָכְלָה *scil.* נָתַתִּי habe ich zur Speise gegeben) d. i. Gras und Kraut oder die grünen Pflanzen.

I. Die Geschichte des Himmels und der Erde.
Cap. II, 4 — IV, 26.

Inhalt und Ueberschrift.

Die mit der Vollendung des Schöpfungswerks beginnende geschichtliche Entwicklung der Welt wird mit der *„Geschichte des Himmels und der Erde“* eröffnet, welche in drei Abschnitten *a*) von dem Urstande des Menschen im Paradiese (2, 5—25), *b*) dem Sündenfalle (c. 3), *c*) dem

Zerfallen des einen Menschengeschlechts in zwei nach ihrer Stellung zu Gott verschiedene Geschlechter (c. 4) handelt. — Die Worte: „dies die תּוֹלְדוֹת des Himmels und der Erde als sie geschaffen worden“ sind nicht Unterschrift zur Geschichte der Schöpfung c. 1, 1 — 2, 3, sondern die Ueberschrift zum Folgenden.

V. 15 ff. Nach Bereitung des Gartens in Eden sezte Gott den Menschen in denselben, um ihn zu bebauen und zu bewahren. וַיַּנִּחֵהוּ (er ließ ihn dort nieder) drükt nicht blos die Versetzung dorthin aus, sondern zugleich, daß der Mensch dort ein Leben der Ruhe führen solte, aber nicht in Untätigkeit sondern in Ausrichtung des ihm angewiesenen Lebensberufes, der sehr verschieden war von der Mühseligkeit und Unruhe des Arbeitens und Schaffens, in die der Mensch durch die Sünde hineingerathen ist. Im Paradiese solte er den Garten bauen (עבד *colere*); denn das Erdreich ist darauf angelegt, vom Menschen gepflegt und gebaut zu werden, so daß die Pflanzen, selbst die Getraidearten, ohne menschliche Cultur ausarten und verwildern. Das Bebauen ist daher zugleich ein Bewahren (שׁמר) der Pflanzung Gottes nicht blos vor Beschädigung durch eine in die Schöpfung eindringende oder in derselben bereits vorhandene Macht des Argen, sondern auch vor Verwilderung durch natürliche Ausartung der Gewächse. Da die Natur für den Menschen geschaffen ist, so hat er auch die Aufgabe sie durch Bearbeitung zu veredeln, sie nicht blos sich dienstbar zu machen, sondern auch sie in den Bereich des Geistes hineinzuziehen und ihre Verklärung zu fördern. Dies gilt nicht blos von dem außerparadiesischen Erdboden, es gilt auch von dem Garten in Eden, welcher zwar der vollkommenste Teil der irdischen Schöpfung war, aber doch auch noch entwicklungsfähig und dazu dem Menschen angewiesen, daß derselbe

---

Veränderungen der Erdoberfläche III S. 108 ff. und die Sammlung von Zeugnissen bei *Keerl*, Schöpfungsgesch. S. 758 ff. Nur darf man nicht alle diese Veränderungen von der Sintflut herleiten; manche mögen vorher, manche nachher erfolgt sein, ohne daß sie, wie die Katastrophe, durch welche das todte Meer entstand, in der Weltgeschichte verzeichnet stehen. Noch weniger darf man in dem 11, 1 ff. vgl. mit 10, 25 erwähnten Ereignisse der Sprachenteilung und Völkertrennung mit *Fr. Fabri*, Die Entst. des Heidentums 1859, und *Keerl* a. a. O. eine Erdrevolution oder einen geogonischen Proceß suchen wollen, durch welchen die Continente der alten Welt zerteilt und zu ihrer gegenwärtigen Physiognomie gestaltet worden seien.

ihn durch seine Pflege zu einem durchsichtigen Spiegel der Herrlichkeit des Schöpfers mache. — Zugleich aber solte der Mensch hier seine geistige Entwicklung beginnen. Dazu hatte Gott in der Mitte des Gartens zwei Bäume gepflanzt; den einen zur Bildung seines Geistes durch Uebung im Gehorsam gegen Gottes Wort, den andern zur Verklärung seiner irdischen Natur in das geistige Wesen des ewigen Lebens. Ihre Namen führen diese Bäume nach ihrer Bestimmung für die Menschen, nach der Wirkung, welche der Genuß ihrer Frucht auf das menschliche Leben und seine Entwicklung zu äußern bestimt war. Die Frucht vom Baume des Lebens verlieh die Kraft zu ewigem, unsterblichem Leben, und der Baum der Erkentnis war dazu gepflanzt, die Menschen zur Erkentnis von Gut und Böse zu führen. Das Erkennen von Gutem und Bösem ist kein bloses Erfahren von Gut und Schlimm, sondern ein sittliches Moment in der geistigen Entwicklung, durch welche der nach Gottes Bilde geschaffene Mensch zur Ausbildung seiner gottesbildlichen Anlage gelangen soll. Denn nicht wissen was gut und böse bezeichnet den unmündigen Kindheitszustand Deut. 1, 39 oder alterschwache Stumpfheit 2 Sam. 19, 36, während das Unterscheiden von Gutem und Bösem als Gabe eines Königs 1 Kg. 3, 9 und als Weisheit der Engel 2 Sam. 14, 17 gepriesen, und im höchsten Sinne Gott selbst zugeschrieben wird 3, 5. 22. Warum verbot denn Gott dem Menschen vom Baume der Erkentnis des Guten und Bösen zu essen mit der Drohung, daß er, sobald er davon esse, ganz gewiß sterben werde (der *infin. abs.* מוֹת vor dem *verb. fin.* verstärkend, s. *Ew.* §. 312[a])? Sollen wir den Baum für einen Giftbaum halten, seiner Frucht eine tödtliche, Tod wirkende Kraft beilegen? Zu einer solchen die ethische Natur der Sünde verkennenden Annahme berechtigt weder der Gegensatz, das 3, 22 vom Baume des Lebens Bemerkte, noch die Tatsache, daß das Essen von der verbotenen Frucht den Menschen zum Tode gereichte. Auch die Kraft vom Baume des Lebens dürfen wir nicht in der physischen Beschaffenheit seiner Frucht suchen. Keine irdische Frucht besizt die Kraft, das Leben, zu dessen Erhaltung sie dient, unsterblich zu machen. Das Leben wurzelt nicht in der Leiblichkeit des Menschen, sondern hat wie Ursprung so auch Bestand und Dauer in der geistigen Natur. Durch Zerstörung des Leibes kann es zwar ertödtet, aber nicht durch Erhaltung und Pflege des Leibes zu ewiger Dauer, zu Unsterblichkeit erhoben werden. Dies gilt nicht nur von dem Menschen nach dem Sündenfalle, sondern auch von seiner ursprünglichen gottgeschaffenen Natur. Der aus irdischem Stoffe gebildete Leib konte als solcher nicht unsterblich sein; er mußte entweder wieder zu Erde werden, in Staub zerfallen, oder durch den Geist in das unsterbliche Wesen der Seele verklärt werden. Die Kraft zur Verklärung der Leiblichkeit in Unsterblichkeit ist geistiger Art. Sie konte dem irdischen Baume oder seiner Frucht nur durch Gottes Wort, durch eine besondere Wirkung des göttlichen Geistes verliehen werden, durch eine Wirkung, die wir uns nicht anders als sacramentaler Art vorstellen können, wodurch irdische Elemente zu Gefäßen und Trägern überirdischer Kräfte ge-

heiligt werden. Solche sacramentliche Natur und Bedeutung hatte Gott den beiden Bäumen inmitten des Gartens beigelegt, daß ihre Früchte übersinnliche, geistige und geistliche, Wirkungen auf die Natur des ersten Menschenpares ausüben konten und solten. Wie der Baum des Lebens demselben die Kraft zur Verklärung in das ewige Leben geben solte, so solte der Baum der Erkentnis die Menschen zur Erkentnis des Guten und Bösen führen, und zwar nach göttlicher Absicht durch Nichtessen seiner Frucht, indem sie nicht allein an der Schranke, welche das Verbot ihnen sezte, zwischen dem was dem göttlichen Willen entspricht und was demselben widerspricht unterscheiden lernen, sondern auch durch Befolgung des Verbots das dem göttlichen Willen Entgegengesezte als zu meidendes Böses erkennen und durch freiwillige Vermeidung des Bösen die ihnen anerschaffene Wahlfreiheit zur actuellen Freiheit der selbstbewußten Entscheidung für das Gute ausbilden solten. Durch Gehorsam gegen den göttlichen Willen würden sie zu einer Gott ähnlichen d. h. der Gottesbildlichkeit ihrer Person entsprechenden Erkentnis des Guten und Bösen sich entwickelt haben; sie würden das Böse in dem ihnen nahenden Versucher erkant aber nicht in sich aufgenommen, sondern durch den Widerstand gegen dasselbe das Gute zu ihrem mit Bewußtsein und freier Willensentscheidung erfaßten Eigentum gemacht haben und auf diesem Wege durch die rechte Selbstentscheidung zur wahren Freiheit fortgeschritten sein. Da sie aber diesen gottgewolten Weg nicht einhielten, sondern wider Gottes Gebot von der verbotenen Frucht aßen, so erwies diese Frucht ihre von Gott ihr mitgeteilte Kraft an ihnen in der Weise, daß sie aus eigner Erfahrung den Unterschied von Gutem und Bösem kennen lernten und durch Aufnahme des Bösen in ihre Seele dem gedrohten Tode anheimfielen. So brachte der Baum, der ihnen nach göttlicher Ordnung zur wahren Freiheit verhelfen solte, durch ihre Schuld ihnen nur die Scheinfreiheit der Sünde und mit derselben den Tod, ohne daß eine dämonische Macht des Verderbens in ihn hineingebannt oder ein lebenzerstörendes, tödtliches Gift in seiner Frucht verborgen war.

V. 18—25. **Die Erschaffung des Weibes.** Wie 1, 26 f. die Men-

Da ließ Gott einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen v. 21. תַּרְדֵּמָה ein tiefer Schlaf, in welchem das Bewußtsein der Außenwelt und des eigenen Lebens ganz entschwindet. Der Schlaf an und für sich ist mit der gottgeschaffenen menschlichen Natur geordnet und für den Menschen als Geschöpf der Erde eben so notwendig, als für die gesamte irdische Natur der Wechsel von Tag und Nacht. Aber dieser Tiefschlaf ist verschieden von dem natürlichen Schlafe und Gott ließ ihn am Tage auf den Menschen fallen, um aus ihm das Weib für ihn zu schaffen. ‚Alles woraus ein Neues werden soll, versinkt zuvor in solchen tiefen Schlaf' (*Ziegl.*). Daß das Weib von dem Manne genommen wird, haben wir uns nicht so vorzustellen, als wäre dasselbe in ihm bereits beschlossen gewesen, sondern als ein völlig Neues, das Gott aus einer Rippe des Menschen erschaft. צֵלָע bed. die Seite und als Teil des menschlichen Körpers die Rippe, nicht ‚ein ablösbares Körperstück.' Die Richtigkeit jener von allen alten Verss. ausgedrükten Bedeutung ergibt sich aus den Worten: „Gott nahm eine von seinen צלעות", wo-

nach der Mensch mehrere oder viele צלעות hat. „Und schloß Fleisch an ihre Stätte“ d. h. schloß die entstandene Lücke zu durch Fleisch, das er an ihre Stelle tat. Nicht aus Staub vom Erdreiche wird das Weib geschaffen, sondern aus einer Rippe Adams, weil es zu unzertrennlicher Lebens-Einheit und Gemeinschaft mit dem Manne bestimt ist und in der Art und Weise seiner Erschaffung der reale Grund für die sittliche Ordnung der Ehe gelegt werden solte. Wie die sittliche Idee der Einheit des Menschengeschlechts erforderte, daß der Mensch nicht als Gattung oder Mehrheit erschaffen wurde,[1] so forderte die sittliche Stellung der beiden die Einheit des Geschlechts begründenden Personen zu einander, daß zuerst der Mann und dann von seinem Gebein das zur Gehilfin für ihn bestimte Weib gebildet wurde. Hiedurch wurde so die Priorität und Superiorität des Mannes über das Weib, wie die Abhängigkeit des Weibes vom Manne und ihre Zugehörigkeit zu *ihm* als göttliche Ordnung schöpferisch begründet. In dieser Gottesordnung wurzelt das Geheimnis jener zärtlichen Liebe, mit welcher der Mann das Weib als sich selber liebt und in welcher die Ehe zu einem Abbilde der Liebes- und Lebensgemeinschaft des Herrn mit seiner Gemeinde wird Eph. 6, 32. Solte noch der Umstand, daß das Weib aus einer Rippe, nicht aus einem andern Teile des Mannes gebildet worden, bedeutsam sein, so möchte hierin nur liegen, daß das Weib dem Manne *als Gehilfin zur Seite* stehen soll, nicht aber eine Beziehung auf die eheliche Liebe als im Herzen begründet, da der Text die Rippe nicht als eine dem Herzen zunächst befindliche bezeichnet.

1) Die Abstammung der gesamten Menschheit von einem Pare ist eine Tatsache, welche die Naturwissenschaft nicht beweisen kann, sondern nur die Einheit des Menschengeschlechts, obwol auch diese von manchen Naturforschern bezweifelt und geleugnet wird; aber ohne daß anthropologische Tatsachen dazu berechtigen. Denn jede gründliche Untersuchung führt zu dem Resultate, welches *Th. Waitz* im 1. Bde. seiner Anthropologie der Naturvölker 1859 gewonnen hat, daß nicht nur in naturhistorischer Beziehung der Annahme der Arteneinheit des Menschengeschlechts keine Tatsache entgegenstehe, vielmehr diese Annahme mit geringeren Schwierigkeiten verbunden sei, als die entgegengesezte der Artenverschiedenheit, sondern auch in geistiger Rücksicht keine specifischen Verschiedenheiten innerhalb des Menschengeschlechts bestehen. Damit vergl. *A. Wagner*, Gesch. der Urwelt Th. 2. Abschn. 1. der 2. Aufl. v. J. 1857 f., *F. W. Schultz*, Schöpfungsgesch. S. 417 ff., *Reusch*, Bibel u. Natur. S. 459 ff., *Osc. Peschel*, Völkerkunde. 2. A. S. 7 ff. u. *Georg Gerland*, Anthropolog. Beiträge I S. 23 ff. u. 401 ff.; sowie die bündige Zusammenfassung der für die Einheit sprechenden Momente bei *Delitzsch*, Genes. S. 241 d. 4. A.: ‚Daß die Menschenraçen nicht Species Eines Genus, sondern Varietäten Einer Species sind, dafür zeugt die Congruenz der physiologischen und pathologischen Erscheinungen bei allen Menschen, der gleiche anatomische Bau, die gleichen geistigen Grundkräfte und Grundzüge, die gleiche Grenze der Lebensdauer, die gleiche Normaltemperatur des Körpers und die gleiche mittlere Pulsfrequenz, die gleiche Dauer der Schwangerschaft, die gleiche Periodicität der Katamenien, die unbeschränkt fruchtbare Vermischung aller Menschenraçen untereinander.‘

Cap. III. Der Sündenfall.

Der zum Herrn der Erde und ihrer Geschöpfe bestimte Mensch war mit allem ausgerüstet, was er zur gottgewolten Entwicklung seiner Natur und zur Erfüllung seiner Lebensbestimmung bedurfte. An den Früchten der Bäume des Gartens hatte er die Nahrung zur Erhaltung seines Lebens, an der Bebauung und Hütung des Gartens das Arbeitsfeld für Uebung seiner Lebenskräfte, an der ihn umgebenden Thier- und Pflanzenwelt ein weites Reich für Entfaltung seiner intellectuellen Fähigkeiten, an dem Baume der Erkentnis ein positives Gesetz für die Ausbildung seiner geistig sittlichen Anlage, an dem ihm zugesellten Weibe die seiner Natur entsprechende Gehilfin und Genossin seines Berufs. In dieser Stellung konte er seine leibliche und geistige Natur dem göttlichen Willen gemäß entwickeln. Da trat aus der Thierwelt der Versucher an ihn heran, und er ließ sich von ihm zur Uebertretung des göttlichen Gebotes verführen. Als Verführer wird die Schlange genant. Daß aber nicht die Schlange als kluges und listiges Thier der eigentliche Verführer ist, sondern das Thier nur als Werkzeug dem bösen Geiste dient, welcher im weiteren Verlaufe der Menschengeschichte als Satan הַשָּׂטָן d. i. der Widersacher, als Teufel ὁ διάβολος d. i. der Verleumder, Verkläger hervortritt, das kann für den nicht zweifelhaft bleiben, welcher diese Erzählung im Zusammenhange mit der vorausgehenden Geschichte der Schöpfung aufmerksam liest und dabei nicht übersieht, wie der Mensch schon dadurch, daß er nach dem Bilde Gottes geschaffen und mit der Herschaft über alle Geschöpfe der Erde belehnt worden, noch mehr aber dadurch, daß Gott ihm seinen Lebensathem einhauchte, und er unter allen Thieren keine entsprechende Gehilfin fand, als weit über alle Thiere erhaben hingestelt war, und diese Erhabenheit in der Sprache bekundete, mit der er den Thieren Namen gab, was diese als sprachlose Wesen nicht vermögen. Wenn also hier die Schlange redend auftritt und so redet, als wäre sie mit den Gedanken Gottes betraut, so kann dieses Reden nicht aus der Schlange selbst kommen, sondern nur von einem höheren Geiste, der sich der Schlange bemächtigt hat, um die Menschen zu verführen.[1] Diese Er-

1) Demnach ist dem Sündenfalle der Menschen schon ein Abfall in der höhern Geisterwelt von Gott vorausgegangen, welcher 2 Petr. 2, 4 und Judä 6 deutlich gelehrt, außerdem aber in allem, was die Schrift A. und N. Testaments über den Satan aussagt, vorausgesezt wird. Dieser Vorgang in der Geisterwelt nötigt aber weder dazu den Fall Satans vor das Sechstagewerk der Schöpfung

kentnis ist zwar in den kanon. Büchern des A. T. nirgends als Lehrsatz bestimt ausgesprochen, aus demselben pädagogischen Grunde, aus welchem Mose unsere Erzählung einfach wiedergibt, wie sie überliefert war, d. h in der Objectivität der äußeren, warnehmbaren Erscheinung, ohne über die dem Erscheinenden zu Grunde liegende Ursächlichkeit zu reflectiren, weniger um dem Hange seiner Zeitgenossen zu heidnischem Aberglauben und heidnischem Verkehre mit dem Reiche der Dämonen entgegenzuwirken, als vielmehr um der Neigung, die Schuld der Sünde vom Menschen auf den verführenden bösen Geist zu wälzen und die Sünde zu einem Vergehen aus Schwachheit abzuschwächen, keinen Vorschub zu leisten. Wol aber finden wir diese Erkentnis im B. der Weish. 2, 24 deutlich ausgesprochen und nicht nur in den rabbinischen Schriften allgemein verbreitet, in welchen auf Grund unsers Berichtes das Haupt der bösen Geister die alte Schlange (נחשׁ הקדמוני) oder die Schlange heißt (s. die Stellen im *Eisenmengers* Entdeckt. Judenth. I S. 822), sondern auch schon frühzeitig in den Parsismus übergegangen (vgl. *Hengstenberg,* Christol. I S. 7 f. der 2. Aufl. und *Windischm.* Zoroastr. Studien S.154); und bereits in der babylonisch-assyrischen Sagengeschichte kommen Spuren derselben vor (vgl. *Smith's* Chald. Genes. S. 85 ff. mit S. 301 u. 305 f.). Diese Lehre wird auch von Christo und den Aposteln als Warheit bezeugt (Joh. 8, 44. 2 Cor. 11, 3 und 14. Röm. 16, 20. Apok. 12, 9. 20, 2) und durch die Versuchung unsers Herrn tatsächlich bestätigt. Die Versuchung Christi ist das Gegenbild der Versuchung Adams. Christus wird vom Teufel versucht nicht nur wie Adam, sondern auch weil Adam von demselben versucht worden und in der Versuchung unterlegen war, um durch Ueberwindung des Versuchers dem Teufel die Herschaft über das Menschengeschlecht zu entreißen, welche derselbe durch seinen Sieg über das erste Menschenpar gewonnen hatte. Christo trat der Versucher unverhült entgegen, den ersten Menschen in verhülter Gestalt. Die Schlange (הַנָּחָשׁ) ist weder blos symbolische Bezeichnung des Satans, noch eine Scheingestalt, welche der Teufel angenommen hatte, sondern eine wirkliche Schlange, welche der Satan zum Werkzeuge seiner Versuchung mißbrauchte, wie aus v. 1 und 14 unzweideutig erhellt. Die Möglichkeit eines solchen Mißbrauches oder der Bewältigung eines Thieres durch den bösen Geist für seine Zwecke ist nicht blos aus der Uebermacht des Geistes über die Natur zu erklären, sondern auch aus dem durch die Schöpfung zwischen Himmel und Erde begründeten Zusammenhange und speciell aus der Stellung, welche der Schöpfer den Geistern des Himmels zu den irdischen Creaturen von Anfang an zu-

---

zu setzen, noch zu der Annahme, daß die Schöpfungstage lange Schöpfungsperioden seien. Denn wie die Menschen nicht lange in der Gemeinschaft mit Gott verharrten, so konte auch der zum Satan gewordene Engelfürst bald nach seiner Erschaffung sich wider Gott empören und nicht nur eine Schar von Engeln in seinen Abfall und Fall hineinziehen, sondern auch alsbald die nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen zum Mißbrauch der ihnen anerschaffenen Freiheit durch Uebertretung des göttlichen Gebotes verführen.

gewiesen hat, über deren Umfang, Macht und Grenzen sich nicht *a priori*, sondern nur nach den Andeutungen, welche die Schrift darüber gibt, urteilen läßt, so daß kein vernünftiger Grund, die Möglichkeit einer solchen Einwirkung zu bezweifeln, vorhanden ist. Auch der Satan ist troz seines beharrlichen Widerstrebens wider Gott doch eine Creatur Gottes und war als guter Geist erschaffen, hat aber in hoffärtiger Selbstüberhebung seine in der Natur der höhern Geister begründete Willensfreiheit zur Auflehnung gegen Gott mißbraucht, und kann daher auch seiner Abhängigkeit von Gott sich nicht ganz entziehen. Aus dieser Abhängigkeit ist es vielleicht zu erklären, daß er nicht als ein Engel des Lichts verkleidet (2 Cor. 11, 14) die ersten Menschen zum Ungehorsam gegen Gott verführte, sondern nur ein Thier zum Werkzeuge seiner Bosheit wählen konte. Die Versuchung unserer Stammeltern ist nämlich von Gott geordnet, weil die Prüfung für ihre geistige Entwicklung und Selbstentscheidung notwendig war. Aber weil Gott nicht die Verführung zur Sünde wolte, so hat er die Versuchung dem Satan nur in einer solchen Weise gestattet, die nicht über menschliches Vermögen ging, so daß die Versuchten dem Verführer hätten widerstehen können. Wenn der Verführer ihnen nicht in der Gestalt eines himmlischen, gottähnlichen Wesens, sondern in der Gestalt einer nicht nur Gott, sondern auch ihnen tief untergeordneten Creatur erschien, so hatten sie *keine Entschuldigung*, falls sie sich von einem Thiere zur Uebertretung des göttlichen Gebots verleiten ließen. Denn über die Thiere solten sie herschen und nicht von denselben sich bestimmen und beherschen lassen. Dazu konte ihnen kaum verborgen bleiben, daß in der Schlange ein böser Geist ihnen nahe. Darauf mußte sie schon das Sprechen der Schlange führen, da Adam ja die Natur der Thiere kennen gelernt und unter denselben kein ihm entsprechendes Wesen, also auch kein mit Vernunft und Sprache begabtes Geschöpf gefunden hatte. Und der *Inhalt* der Rede *mußte* ihnen auch klar machen, daß der aus der Schlange redende Geist kein guter, sondern ein böser, gottesfeindlicher Geist sei. So waren sie vollends ohne Entschuldigung, wenn sie dieser Rede Gehör gaben.

V. 1—8. „Die Schlange war listiger als alles Gethier des Feldes, das Jahve Gott gemacht hatte.“ Hiemit wird die Schlange nicht nur als ein Thier, sondern auch als ein Geschöpf Gottes bezeichnet, das gut war, wie alle Creatur Gottes. Klugheit ist eine natürliche Eigenschaft der Schlange Matth. 10, 16, um deretwillen der Böse sie zu seinem Werkzeuge wählte. Dennoch wird ihr das Prädicat עָרוּם hier nicht im guten Sinne von *φρόνιμος* (LXX) *prudens*, sondern im schlimmen von *πανοῦργος*, *callidus* beigelegt. Denn ihre Klugheit tritt als List des Versuchers zum Bösen schon darin hervor, daß sie sich an das schwächere Weib wendet; und Arglist bekundet ihre Rede: אַף כִּי וגו „hat Gott sogar gesagt: ihr solt nicht essen von allen Bäumen des Gartens?“ אַף כִּי ist Ausdruck fragender Verwunderung wie 1 Sam. 23, 3. 2 S. 4, 11: ists sogar so daß Gott euch das Essen von allen B. des G. verboten hat? Die Worte לֹא תֹאכְלוּ וגו können zwar so verstanden

werden: ihr solt nicht von jedem Baume des G. essen, aber der Context, namentlich das אַף כִּי fordert, sie in dem Sinne: „ihr solt von keinem B. des G. essen,“ zu nehmen. Die Schlange nent Gott nur אלהים, eben so das Weib. In diesem allgemeinern, unbestimten Gottesnamen tritt die Persönlichkeit des lebendigen Gottes zurück. Um seinen Zweck zu erreichen, muß der Versucher den persönlichen, lebendigen Gott in ein allgemeines *numen divinum* zu verwandeln suchen, und das göttliche Verbot übertreiben, um teils Mißtrauen gegen Gott teils Zweifel an der Warheit seines Wortes in der Seele des Weibes zu erregen. Und sein Wort fand Gehör. Statt sich von ihm abzuwenden, antwortete das Weib v. 2 f.: „Von der Frucht der Bäume des Gartens dürfen wir essen, aber von der Frucht des Baumes, der inmitten des Gartens, hat Gott gesagt: ihr solt nicht davon essen und sie nicht berühren, auf daß ihr nicht sterbet.“ Sie kent also das göttliche Verbot, ist sich seiner vollen Bedeutung klar bewußt, aber sezt hinzu: „und sie nicht berühren,“ und läßt durch diese Uebertreibung durchblicken, daß auch ihr das Verbot zu strenge erscheint, daß folglich ihre Liebe und ihr Vertrauen zu Gott schon wankend geworden. Das ist der Anfang ihres Falles. ‚Denn der Zweifel ist der Vater der Sünde und die Skepsis die Mutter aller Uebertretung; ein Vater und eine Mutter, von denen auch alle unsere jetzige Erkentnis ihren mit der Sünde gemeinsamen Ursprung hat‘ (*Ziegl.* S. 34). Vom Zweifel schreitet der Versucher zu dreister Leugnung der Warheit der göttlichen Drohung und zu boshafter Verdächtigung der göttlichen Liebe fort v. 4 f.: „Ihr werdet mit nichten sterben.“ לֹא steht vor dem *infin. absol.* wie Ps. 49, 8. Am. 9, 8; denn der Sinn ist nicht: *sterben* werdet ihr nicht, sondern: ihr werdet *gewiß nicht* sterben. „Sondern (כִּי zur Begründung eines verneinenden Satzes) Gott weiß, daß am Tage eures Essens von ihm da werden geöffnet werden (וְנִפְקְחוּ *perf. c.* ו *consec.* s. *Gesen.* §. 126 Anm. 1.) eure Augen und ihr werdet sein wie Gott, wissend Gutes und Böses.“ Also nicht weil die Frucht des Baumes euch schaden würde, hat Gott euch das Essen von ihm verboten, sondern aus Mißgunst und Neid, weil er nicht will daß ihr ihm ähnlich werden solt. ‚Eine musterhafte satanische Amphibolie, in welcher Warheit und Unwarheit zu einer gewissen Coincidenz vereinigt ist‘ (*Ziegl.*). Durch das Essen der Frucht lernt der Mensch Gutes und Böses kennen und wird in dieser Beziehung wie Gott v. 7. 22. Das ist die Warheit, durch welche die Lüge: ihr werdet nicht sterben, verdekt und die ganze Rede zur Unwarheit wird, die ihren Urheber als den Vater der Lüge kenzeichnet, der nicht in der Warheit steht Joh. 8, 44. Denn die Erkentnis des Guten und Bösen, welche der Mensch durch Eingehen in das Böse erlangt, ist von der wahren Gottähnlichkeit, die er durch Meidung des Bösen erreichen solte, eben so verschieden, wie die Scheinfreiheit des Sünders, die zur Knechtschaft der Sünde führt und den Tod wirkt, von der wahren Freiheit des Lebens in der seligen Gemeinschaft mit Gott. — V. 6. Die Vorspiegelung: wie Gott zu werden wekte die Lust nach der verbotenen Frucht. „Das Weib sah, daß der Baum gut zu essen, und

daß er eine Lust für die Augen war und begehrenswürdig Einsicht zu erlangen (הַשְׂכִּיל bed. Einsicht gewinnen oder beweisen, nirgends blos: ansehen) und nahm von seiner Frucht und aß und gab auch ihrem Manne bei ihr (der zugegen war) und er aß." Wie der Zweifel an Gottes Gebot zur Nichtbeachtung verleitet, so erregt das Streben nach falscher Selbständigkeit die Lust nach dem verbotenen scheinbaren Gute; die Lust aber wird durch Sinnenreiz genährt, daß sie die Sünde gebiert. Zweifel, Unglaube, Hochmut sind die Wurzeln der Ursünde unserer Stammeltern wie aller Sünde ihrer Nachkommen.[1] Je geringfügiger das Object der Sünde zu sein scheint, desto größer und schwerer erscheint die Versündigung, besonders wenn man dazu erwägt, daß die ersten Menschen ‚in einem unmittelbaren Verhältnis zu Gott ihrem Schöpfer standen, wie nie ein Mensch wieder, daß ihre Seele rein, ihre Erkentnis ungetrübt, ihr Verkehr mit Gott ein Verkehr von Person zu Person war, daß sie von Woltaten Gottes, und zwar jüngst erst empfangenen, rings umgeben waren, daß sie sich nicht mit mangelhaftem Verständnisse des göttlichen Verbots, welches sie im Falle der Uebertretung mit dem Verluste des Lebens bedrohte, entschuldigen konten‘ (*Del.*). Dennoch folgte nicht nur das Weib der verlockenden List der Schlange, sondern auch der Mann ließ sich vom Weibe verführen. V. 7 f. „Da wurden ihrer beider Augen aufgetan" — wie die Schlange v. 5 gesagt hatte — aber was erkennen sie? „daß sie nackend sind." ‚Dahin ist jene selige Blindheit, jene Unwissenheit der Unschuld, die von keiner Nacktheit was wußte‘ (*Ziegl.*). Die Erkentnis ihrer Nacktheit erzeugt Scham, die sie äußerlich zu bedecken suchen. „Sie nähten Blätter vom Feigenbaume zusammen und machten sich Schurze." תְּאֵנָה bed. überall nur den Feigenbaum, nicht den Pisang, *musa paradisiaca*, die indische Banane mit Blättern von 12 Fuß Länge und 2 Fuß Breite, die sie nicht hätten zusammen zu nähen brauchen. חֲגֹרֹת *περιζώματα* sind Schurze, mit welchen sie die Hüftgegend verhüllen. An diesem Teile des Leibes äußerte sich das Gefühl der Nacktheit als eine der Verhüllung bedürftige Blöße, nicht — weil jene Frucht den Brunn des menschlichen Lebens vergiftet, vermöge einer ihr selbst beiwohnenden Eigenschaft eine Verderbnis des Leibes, sofern er der Fortpflanzung diente, unmittelbar gewirkt hatte (*v. Hofm., Baumg.*), noch auch weil in Folge des Falls mit diesen Teilen eine physische Veränderung vorgegangen war, sondern weil mit Aufhebung des normalen Verhältnisses zwischen Seele und Leib durch die Sünde der Leib aufhörte, ein reines Gefäß des mit Gott geeinten Geistes zu sein, und in der reinen Natür-

---

1) *Primum abducitur mulier a verbo Dei serpentis captionibus per infidelitatem. Quare initium ruinae, qua labefactatum est humanum genus, fuit defectio ab imperio Dei: sed observa, tunc a Deo homines descivisse, quum relicto illius verbo aures praebuerunt Satanae mendaciis. — Proinde infidelitas radix defectionis fuit, sicuti sola fides nos Deo conjungit. Hinc fluxit ambitio et superbia, ut mulier primum deinde et maritus se contra Deum efferre cuperent. Vere enim se contra Deum extulerunt, quum honore sibi divinitus collato, tanta praestantia non contenti, plus optarunt scire quam fas erat, ut Deo pares forent.* Calvin.

lichkeit des Leibes nicht nur der Unterschied der geschlechtlichen Bestimtheit sondern noch vielmehr das Gefühl der Nichtigkeit des Fleisches ins Bewußtsein trat, so daß Mann und Weib sich vor einander schämen und durch Bedeckung der Leibesglieder, mittelst welcher die natürlichen Unreinheiten ausgeschieden werden, die Schande ihrer geistigen Blöße zu verhüllen suchen. Denn daß das natürliche Schamgefühl, dessen Ursprung hier berichtet ist, seinen Grund nicht sowol in den Reizen der Sinnlichkeit oder in physischer Verderbnis der Fortpflanzungsorgane hat, sondern in dem Schuldbewußtsein oder der Scham vor Gott, also in dem Schamgefühle das Gewissen sich regt, das erhellt ganz deutlich daraus, daß der Mensch und sein Weib, sobald sie das Rauschen der Fußtritte Gottes vernehmen, sich vor Jahve Gott unter den Bäumen des Gartens verstecken. קוֹל יהוה v. 8 ist nicht die Stimme des rufenden und sprechenden Gottes, sondern der Hall, das Geräusch des wandelnden Gottes, wie 2 Sam. 5, 24. 1 Kg. 14, 6 u. a. לְרוּחַ הַיּוֹם beim Winde des Tages d. i. gegen Abend, wo sich ein kühlender Wind zu erheben pflegt. Die Menschen haben sich von Gott losgerissen, aber Gott will und kann nicht von ihnen lassen. Gegen Abend, als der Zeit der geistigen Sammlung und stillen Nachdenkens über die Erlebnisse des Tages, naht er ihnen wie ein Mensch dem andern. Daß Gott mit den ersten Menschen in sichtbarer Gestalt als Vater und Erzieher seiner Kinder verkehrt, das ist die ursprüngliche Form der *göttlichen* Offenbarung, die nicht erst nach dem Falle eintrat, sondern schon vorher statt hatte, als Gott dem Menschen die Thiere zuführte und das Weib gab (2, 19. 22). Diese menschliche Verkehrsweise Gottes mit den Menschen ist keine bloße Vorstellung, sondern Realität, die im Wesen der menschlichen Natur oder vielmehr darin ihren Grund hat, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, doch nicht in dem Sinne wie *Jakobi* meinte: ‚Theomorphisirend erschuf Gott den Menschen, notwendig darum anthropomorphisirt auch der Mensch.‘ Vielmehr haben die Anthropomorphien Gottes ihren realen Grund in der göttlichen Herablassung zu den Menschen, welche in der Menschwerdung Gottes in Christo gipfelt, und sind nicht so zu verstehen, als ob Leiblichkeit oder leibliche Gestalt zum Wesen Gottes gehörte; sondern weil Gott dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschen Leibesgestalt gegeben, so offenbart er sich auch seinem Ebenbilde in einer für seine leiblichen Sinne erkennbaren Weise, um ihn in der Lebensgemeinschaft mit sich zu erhalten.

V. 9—15. Vor dem Angesichte Gottes kann sich der Mensch nicht verbergen. Gott rief den Menschen: „wo bist du?“ nicht als ob er seinen Versteck nicht gekant hätte, sondern um ihn zum Geständnisse seiner Versündigung zu veranlassen. Wenn nun Adam sagt, daß er aus Furcht vor seiner Nacktheit sich verborgen habe, und damit die Sünde hinter ihren Folgen, den Ungehorsam hinter dem Schamgefühl zu verbergen sucht, so ist das nicht ein Zeichen besonderer Verstoktheit, sondern psychologisch leicht zu begreifen, daß ihm in der Tat das Gefühl der Nacktheit und Scham mehr zum Bewußtsein gekommen war,

als die Uebertretung des göttlichen Gebotes, daß er die Folgen der Sünde viel mehr empfand als die Sünde selbst erkante. Um diese Erkentnis zu wecken, spricht Gott: „wer hat dir angezeigt, daß du nackt bist?“ und hält ihm zugleich die Uebertretung seines Gebotes fragend vor. Diese kann er nicht leugnen, sucht sie aber damit zu entschuldigen, daß das Weib, das Gott ihm beigegeben, ihm vom Baume zu essen gegeben habe; und das Weib, darüber zur Rede gestelt, sagt zu ihrer Entschuldigung: „die Schlange hat mich verführt“ (oder betrogen, הִשִּׁיאַנִי *ἐξηπάτησεν* 2 Cor. 11, 3). Neben der Entschuldigung fehlte bei beiden das Geständnis der Tat nicht. ‚Aber daß beide nicht vor allem an ihre Brust schlagen, das ist das Falsche‘ (*Del.*). ‚Gerade wie noch jezt der Sünder erst auf andere als Verführer, dann auf die (von Gott geordneten) Umstände die Schuld zu wälzen sucht‘ (*O. v. Gerlach*). V. 14 f. Auf das Verhör folgt der Urteilspruch, und zwar zuerst über den Verführer, die Schlange. „Weil du das getan hast, seiest du verflucht vor allem Vieh und vor allem Gethier des Feldes.“ מִן eig. aus den Thieren heraus, ihnen enthoben, wie Deut. 14, 2. Richt. 5, 24, nicht *compar.* mehr als, auch nicht *von;* denn der Fluch komt nicht von den Thieren, sondern von Gott, und ergeht auch nicht über alle Thiere, sondern allein über die Schlange. Wenn auch die *κτίσις* und mit derselben die gesamte Thierwelt in Folge der Sünde des Menschen der *ματαιότης* und *δουλεία τῆς φθορᾶς* unterworfen worden (Röm. 8, 20 f.), so ist doch diese Unterwerfung nicht als Wirkung des über die Schlange ausgesprochenen Fluchs zu betrachten, welcher in der Schlange die ganze Thierwelt getroffen hätte, sondern eine Wirkung des Todes, welcher vom Menschen aus in die ganze Schöpfung hinein- und durch dieselbe hindurchgedrungen ist. Die Schöpfung wird in den Fall des Menschen hineingezogen, so daß sie die Folgen desselben mit leiden muß, weil die gesamte vernunftlose Creatur für den Menschen geschaffen und ihm als Haupt untergetan ist, so daß zwar der Erdboden um des Menschen willen, aber nicht die Thierwelt um der Schlange willen oder mit ihr verflucht wird. Die Schlange trift der Fluch, weil sie das Weib verführt hat, nach demselben Gesetze, nach welchem nicht nur das Thier gestraft werden soll, welches den Menschen schädigt (9, 5. Ex. 21, 28 f. vgl. Deut. 13, 15), sondern auch das Vieh, mit welchem der Mensch unnatürliche Unzucht getrieben, mit dem Menschen getödtet werden soll (Lev. 20, 15 f.), nicht als ob das Thier zurechnungsfähig wäre, sondern in Folge seiner Unterordnung unter den Menschen, daß es ihm zur Erreichung seiner Lebensbestimmung dienen, aber nicht ihm an Leib oder Leben schaden oder zur Sünde gereichen soll; gleichwie nach dem treffenden Vergleiche des *Chrysost.* ein liebender Vater, wenn er den bestraft, der seinen Sohn getödtet hat, auch das Schwert oder den Dolch, womit er den Mord begangen, zerbricht oder in Stücke zerhaut. In der Bestrafung der Schlange an sich liegt also kein Beweis, daß sie nur Werkzeug eines bösen Geistes gewesen, wol aber in der Art, wie die Strafe über sie verhängt wird. Wenn Gott das Thier anredet und den Fluch über dasselbe ausspricht, so sezt dies

voraus, daß der Fluch nicht sowol dem vernunftlosen Thiere, als vielmehr dem geistigen Verführer gilt, und die Strafe, welche das Thier trift, nur ein Sinnbild seiner Bestrafung ist. Die Strafe der Schlange entspricht dem Vergehen. Sie hat sich über den Menschen erhoben, dafür soll sie fortan auf ihrem Bauche kriechen und Staub fressen alle Tage ihres Lebens. Will man diese Worte nicht ihres Gehaltes entleeren, so lassen sie sich nicht anders als so verstehen, daß die Gestalt und Bewegungsweise der Schlange verändert worden, daß ihre jetzige Abscheu erregende Gestalt eine Wirkung des über sie ausgesprochenen Fluches ist; ohne daß wir freilich über ihre ursprüngliche Gestalt uns eine irgend zutreffende Vorstellung machen können. Auf dem Bauche gehen s. v. a. kriechen (Lev. 11, 42) ist Zeichen der tiefsten Erniedrigung; ebenso das Staubessen, das nicht so zu verstehen, als solle Staub ihre einzige Nahrung sein, sondern daß sie im Staube kriechend auch Staub einschlucken wird, vgl. Mich. 7, 17. Jes. 49, 23. Während diese Strafe im eigentlichsten Sinne des Worts die Schlange trift, gilt sie im bildlichen oder symbolischen Sinne dem Verführer. Ihn soll die äußerste Schmach und Verachtung treffen, und die Schlange soll den Menschen das Abscheu erregende Bild des Satans beständig vor Augen stellen. Diese Erniedrigung soll sie bleibend tragen. ‚Während die übrige Creatur erlöst wird von dem Lose, das in Folge des Sündenfalls über sie gekommen, bleibt nach Jes. 65, 25 sie, das Werkzeug der *Verführung*, im Einklange mit dem: alle Tage deines Lebens in der Strafsentenz, fortwährend zu tiefer Erniedrigung verurteilt, ein Abbild des Loses des eigentlichen Verführers, für den es keine Teilnahme an der Erlösung gibt' (*Hgstb.,* Christol. I S. 17 f.). Wie die Erhebung des Verführers mit tiefster Erniedrigung bestraft wird, so soll seine Sympathie mit dem Weibe zu ewiger Feindschaft werden v. 15. Gott sezt nicht nur zwischen der Schlange und dem Weibe sondern auch zwischen dem Schlangensamen und dem Weibessamen d. h. zwischen dem Schlangen- und dem Menschengeschlechte nimmer aufhörende Feindschaft. Der Weibessame wird der Schlange den Kopf zermalmen, die Schlange wird dem Weibessamen die Ferse zermalmen. Für שׁוּף ist durch das Chald., Syr. und Rabb. die Bedeutung *terere, conterere* ganz gesichert, vgl. *Roediger* in *Ges. thes. s. v.,* die wir in Einklang mit *συντρίβειν* Röm. 16, 20 festhalten, weil sie zu allen Stellen, wo das Wort noch vorkomt (Hi. 9, 17. Ps. 139, 11), besser und leichter paßt als die auf Combination des שׁוּף mit שָׁאַף gegründete Bed. *inhiare,* feindselig trachten. Das *verb.* ist mit doppeltem Objectsaccusativ construirt, wobei der zweite *acc.* die nähere Bestimmung des ersten gibt, s. *Ges.* §. 139. Anm. *Ew.* §. 281[c]. Es ist in Bezug auf Kopf und Ferse dasselbe Wort gebraucht, anzudeuten daß die Feindschaft von beiden Teilen auf Vernichtung des Gegners gerichtet ist, wobei aber durch Kopf und Ferse ein *majus* und *minus* oder, wie *Calv.* sagt, *superius et inferius* ausgedrükt wird. Dieser Gegensatz ergibt sich zwar aus der Natur der Feinde. Den aufrechtgehenden Menschen kann die im Staube kriechende Schlange nur an der Ferse angreifen, um ihn zu verderben,

während der Mensch ihr den Kopf zertreten kann. Aber dieser Unterschied selbst ist schon eine Folge des über die Schlange verhängten Fluches und ihr Kriechen im Staube schon ein Vorzeichen davon, daß sie im Kampfe mit dem Menschen unterliegen soll. Mag immerhin der Schlangenbiß in die Ferse auch verderblich werden, wenn ihr Gift von da aus in den ganzen Körper dringt (49, 17), so ist derselbe doch nicht sofort tödtlich und nicht unheilbar, wie das Zertreten des Kopfes der Schlange.

Auch in dieser Sentenz läßt sich die Bezugnahme auf den hinter der Schlange verborgenen bösen Feind nicht verkennen. Daß das Menschengeschlecht über das Schlangengeschlecht den Sieg davon tragen werde, das ergab sich schon aus der schöpferischen Unterordnung der Thiere unter die Menschen. Wenn also hier Gott die Schlange nicht blos in die den Thieren gesezten Schranken zurückweist, sondern eine Feindschaft zwischen ihr und dem Weibe sezt, so weist dies schon auf eine höhere geistige Macht hin, die in der Schlange das Menschengeschlecht anfeinden und bekämpfen, in diesem Kampfe aber überwunden werden wird. Hiezu beachte man noch, daß obgleich im ersten Satze der Schlangensame dem Weibessamen entgegengestelt ist, doch im zweiten der Sieg des Weibessamens nicht über den Schlangensamen, sondern über die Schlange verkündigt wird. הוּא *er* d. i. der Weibessame wird *dich* am Kopfe zermalmen und *du* (nicht dein Same) wirst ihn (den Weibessamen) an der Ferse zermalmen. Der Schlangensame tritt so hinter der Einheit der Schlange oder vielmehr des in der Schlange den Menschen verderblich gewordenen Feindes zurück. Dieser Feind ist der Satan, der fort und fort den Weibessamen anfeindet und in die Ferse sticht, aber endlich von demselben zertreten werden soll. Hieraus folgt indeß nicht ohne weiteres, daß auch unter dem Weibessamen *nur* eine einheitliche Person, nur ein Individuum zu verstehen sei. Da das Weib die Mutter aller Lebendigen (v. 20), die Stammutter aller Menschen ist, so kann ihr Same nur das Menschengeschlecht sein, welchem der Sieg über die Schlange und deren Samen verheißen wird. Der Begriff des זֶרַע ist insofern unbestimt, als der Same oder die Nachkommenschaft jemandes nur in einem Sohne (4, 25. 21, 12 f.) oder in einem Geschlechte von Söhnen bestehen, oder endlich ein ganzes Geschlecht in einen einzigen Nachkommen auslaufen und in demselben seinen Abschluß erreichen kann. So nahe es nun auch liegt, teils wegen des in dem Schlangensamen zu bekämpfenden geistigen Feindes, teils im Hinblicke auf die Worte der Eva 4, 1 u. 25 und Lamechs 5, 29, welche unverkennbar auf unsere Verheißung zurückblicken, unter זֶרַע eine Einzelperson zu verstehen, so zeigt doch der Inhalt der Verheißung wie ihre weitere geschichtliche Entfaltung, daß זֶרַע nicht auf ein Individuum beschränkt werden darf und die ausschließliche Beziehung desselben auf Christum den vollen und tiefen Sinn der Worte nicht erschöpft, daß vielmehr die Verheißung ihre Erfüllung in dem Geschlechte der Eva erhält, welches in Christo gipfelt. Blicken wir zunächst auf den Kampf, welcher von dem Weibessamen prädicirt wird,

so kann dieser Kampf zwar, soweit er der natürlichen Schlange gilt, von dem ganzen Menschengeschlechte, von allen die vom Weibe geboren sind, geführt werden — aber nicht auch sofern er gegen den Satan zu führen ist. Da dieser Feind nur mit geistlichen Waffen bekämpft werden kann, so können auch nur diejenigen mit Erfolg ihn bekämpfen, welche die geistliche Waffenrüstung besitzen und gebrauchen. Durch die Natur des Feindes wird also schon der Begriff des זרע eigentümlich modificirt. Fassen wir aber den Entwicklungsgang der Menschheit ins Auge, so gebar Eva drei Söhne, und doch wird nur einer, *Seth,* der Same welcher das Menschengeschlecht in Noah durch die Sintflut hindurch rettet und fortpflanzt, und von den drei Söhnen Noahs wird wieder nur einer, *Sem,* der Gesegnete Jahve's, von welchem Abraham stamt, in dessen Samen alle Völker gesegnet werden sollen, aber nicht durch Ismael, sondern durch Isaak u. s. f. Durch diese stetig sich wiederholenden Acte göttlicher ἐκλογή, die ja nicht willkürliche Ausscheidungen sind, sondern durch die Verschiedenartigkeit der geistig persönlichen Entwicklung der Menschen notwendig geworden, wird der Begriff des זרע, welchem der Sieg über den Satan zugesagt ist, geistig oder ethisch bestimt, so daß er sich nicht mehr mit der physischen Abstammung deckt. Dieser geistliche Same der Stammutter unsers Geschlechts gipfelt in Christo, in welchem nicht nur die geistliche Nachkommenschaft der Eva ihre sie vollendende Spitze, sondern auch das gesamte adamitische Geschlecht seinen Abschluß erreicht, um von Christo als zweitem Adam aus und durch ihn erneuert zu seiner ursprünglichen Hoheit und Gottesbildlichkeit wiederhergestelt zu werden. In diesem Sinne ist Christus der Weibessame, welcher den Satan unter die Füße tritt, nicht als Individuum, sondern als der, in welchem die Menschheit hauptmäßig zusammengefaßt werden solte, als das Haupt nicht nur *der* ganzen Nachkommenschaft des Weibes, welche die Verheißung bewahrt und vor seiner Erscheinung den Kampf gegen die alte Schlange dem Worte des Herrn gemäß geführt hat, sondern auch aller derer, die durch Christum aus allen Völkern gesammelt und im Glauben mit ihm zu einem Leibe, an welchem er das Haupt ist, vereinigt werden (Röm. 16, 20). Dagegen sind alle, welche die Verheißung nicht beachtet und bewahrt haben, der alten Schlange als Beute anheimgefallen und dem Schlangensamen zuzuzählen (Matth. 23, 33. Joh. 8, 44), welchem der Kopf zertreten wird (1 Joh. 3, 8). Wenn somit die Verheißung in Christo gipfelt, so gewint auch der Umstand, daß der Sieg über die Schlange der Nachkommenschaft des Weibes, nicht des Mannes zugesagt ist, die tiefere Bedeutung, daß gleichwie des Teufels List durch das Weib der gottesbildlichen Menschheit Sünde und Tod gebracht hat, so Gottes Gnade auch durch das Weib dem gefallenen Menschengeschlechte den Ueberwinder der Sünde, des Todes und des Teufels geben wird. Mag auch jene Bezeichnung zunächst dadurch veranlaßt sein, daß das Weib von der Schlange verführt worden, so wird sie doch dadurch, daß der Schlangentreter vom Weibe (ohne Zutun des Mannes) geboren wird Gal. 4, 4, in einer Weise erfült, welche zeigt, daß das

Die nachfolgende Abbildung

„ERWÄHLUNG UND GLAUBE
IM ZEUGNIS DER SCHRIFT“

ist dem Buch von Hansjörg Bräumer „Wuppertaler Studienbibel, Das erste Buch Mose, 2. Teil“ S. 260, Brockhaus Verlag Wuppertal 1987, entnommen.

Sie dient als Anlage zu den von Prof. Carl Friedrich Keil auf S. 74 genannten Begriffen

„WEIBESSAME“ (Menschensame)

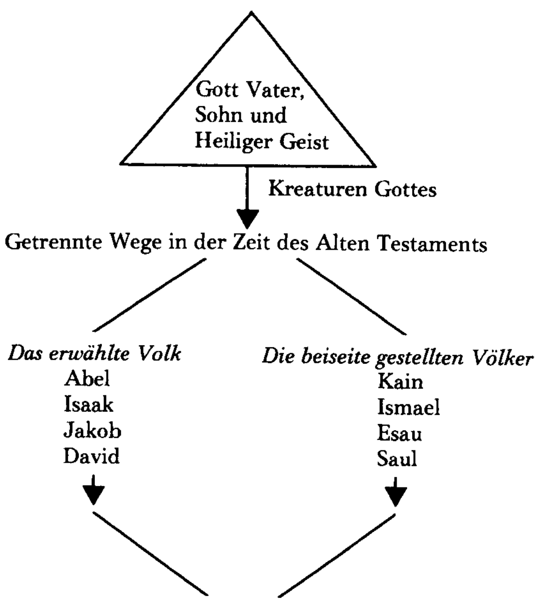
und

„SCHLANGENSAME“ (Teufelssame)

Erweiternd dazu, ist am Schluss dieser Anlage noch ein erläuternder Anhang zu den Begriffen „Weibessame“ und „Teufelssame“ angefügt.

Man beachte:
„SAME“ bedeutet hier **„NACHKOMME“** oder **„NACHKOMMENSCHAFT“**.

ERWÄHLUNG UND GLAUBE IM ZEUGNIS DER SCHRIFT



Gott hat alle in das Gefängnis des Ungehorsams geschlossen, damit er sich aller erbarme (Röm 11,32).
Gott hat Jesus vor Grundlegung der Welt erwählt (Eph 1,4).

Jesus, der erwählte Mensch	Jesus, der erwählende Gott

Alle sind zum Heil erwählt:
Juden und Heiden

Der von Gott Gerechtgesprochene, der in Jesus Erwählte, lebt aus Glauben in Glauben (Röm 1,17).

Kreuzweg — Befehl zur Mission

Die Geretteten leben in der Herrlichkeit. Sie haben auf Gottes Gnade (»sola gratia«) mit ihrem Glauben geantwortet. Es sind Juden und Heiden.

Die Verdammten sind ewig verloren. Sie haben Gottes Gnade abgelehnt. Sie haben den Glauben verweigert. Es sind Juden und Heiden.

Der Zusammenklang von Erwählung und Glauben ist nur aus dem Gesamtzeugnis der Hl. Schrift zu verstehen. (Vgl. Luthers Wort: »sola scriptura« und seine Grundregel: Die Schrift legt die Schrift aus!)

Johannes Calvin isolierte aus dem Gesamtzeugnis der Schrift die Erwählung aus freier Gnade und geriet in die Sackgasse der doppelten Vorherbestimmung.

Die Botschaft: »Allein aus Gnade« (»sola gratia«) bedarf des zweiten Lehrsatzes: »sola fide«, »allein aus Glauben« (vgl. Luther).

Ein Absolutsetzen der Gnade ohne Glauben führt auf den Irrweg der Allversöhnung. Sie ist ein Todesstoß für Mission und Evangelisation.

Der persönliche Glaube und die Befolgung des Missionsbefehls sind Antworten auf die Gnade Gottes.

Am Ende dieser Zeit wird es Menschen geben aus Juden und Heiden, die gerettet sind »allein aus Gnade und allein aus Glauben«, außerdem solche, die verdammt sind, weil sie den Glauben verweigert haben.

Wort der Verheißung nur von Dem ausgegangen sein kann, der dasselbe auch, nicht blos nach seinem wesentlichen Inhalte sondern selbst in seiner scheinbar zufälligen Form, verwirklicht hat.

V. 16—19. Erst nachdem den Menschen der Sieg über den Verführer in Aussicht gestelt ist, ergeht auch über sie der Urteilspruch mit der Strafe für ihre Versündigung. Das Weib hat um irdischen Genusses willen das göttliche Gebot übertreten; dafür wird sie mit Beschwerden und Schmerzen der Schwangerschaften und Geburten gestraft. „Viel will ich machen (הַרְבָּה ist *inf. absol.* statt des zum *adverb.* gewordenen הַרְבֵּה s. *Ew.* §. 240e, wie noch 16, 10. 22, 17) deine Beschwerde und deine Schwangerschaft, mit Beschwer solst du Kinder gebären." Da die Vielheit der Schwangerschaften als Erfüllung des Segens der Fruchtbarkeit und Vermehrung (1, 28) keine Strafe sein kann, so muß וְהֵרֹנֵךְ als näher bestimmende Apposition zu עִצְּבוֹנֵךְ gefaßt werden: deine Beschwerde (d. i. die Beschw. des weiblichen Geschlechtslebens) und zwar (oder insbesondere) deine Schwangerschaft (d. i. die mit der Schwangerschaft verbundene Beschwerde). Durch die Annahme einer Hendiadys (*Gesen.* Lehrgeb. S. 854) wird die Sache nicht aufgehellt. ‚Daß das Weib Kinder gebiert, ist Gottes ursprünglicher Wille; aber Strafe ists, daß sie fortan בְּעֶצֶב Kinder gebiert d. h. unter Wehen, die ihr wie des Kindes Leben bedrohen' (*Del.*). Die Strafe besteht in einer Schwächung der Natur, welche aus der das normale Verhältnis zwischen Seele und Leib störenden Sünde geflossen. — Außerdem hat das Weib ihr gottgeordnetes Verhältnis zum Manne überschritten; sie hat sich nicht nur vom Manne emancipirt, um der Schlange zu gehorchen, sondern dazu noch den Mann zur Sünde verleitet. Dafür wird sie mit תְּשׁוּקָה einem an Krankhaftigkeit grenzenden Verlangen nach dem Manne (von שׁוּק laufen, nach einer Sache heftig verlangen) und mit Unterwürfigkeit unter den Mann gestraft. „Und er soll über dich herschen." Für den Mann geschaffen, solte das Weib von Anfang an ihm untergeordnet sein; aber die Ueberordnung des Mannes solte nicht zu despotischer, das Weib zur Sklavin herabdrückender Herschaft werden, wie sie im alten und neuen Heidentum wie auch im Islam noch allgemein herscht, und erst durch die sündetilgende Gnade des Evangeliums gemildert und dem normalen Verhältnisse der in gegenseitiger Achtung und Liebe wurzelnden Ueber- und Unterordnung entsprechender gestaltet worden ist. — V. 17 ff. Der Richterspruch über Adam (לְאָדָם hier zuerst als *nom. pr.* gebraucht ohne Artikel; denn 1, 26 und 2, 5. 20 ist es *appell.* und der Artikel fehlt aus sachlichem Grunde) verfügt eine zweifache Strafe: Verfluchung des Ackers und Tod, welche das ihm zur Hilfe gegebene Weib mit trift, wegen der gemeinsamen Schuld. Adam hatte dadurch, daß er auf die Stimme seines von der Schlange bethörten Weibes hörte, seine Superiorität über die Creatur verleugnet. Zur Strafe dafür soll fortan die Natur sich gegen ihn auflehnen. Und durch Uebertretung des göttlichen Gebotes hatte er sich über Gott hinweggesezt, dafür soll er durch Anheimfallen an den Tod die Nichtigkeit seines Wesens innewerden. „Verflucht sei

das Erdreich (הָאֲדָמָה) um deinetwillen; in Beschwerde solst du es (das Erdreich synekdochisch für seinen Ertrag, wie Jes. 1, 7) essen alle Tage deines Lebens. Dornen und Distel (קוֹץ וְדַרְדַּר eine nur Hos. 10, 8 aus unserer Stelle wiederholte Zusammenstellung, da das altertümliche דרדר später außer Gebrauch gekommen[1], gleichbedeutend mit dem jesaj. שָׁמִיר וָשַׁיִת) soll es dir sprossen und du solst das Kraut des Feldes essen." Der Fluch, der um des Menschen willen über den für ihn geschaffenen Erdboden ausgesprochen wird, besteht darin, daß das Erdreich ihm nicht mehr freiwillig die zu seiner Erhaltung nötige Frucht darbieten soll, sondern der Mensch demselben mit Mühe und schwerer Anstrengung den Bedarf seines Lebens abringen muß. Das Kraut des Feldes bildet den Gegensatz zu den Bäumen des Gartens, und עִצָּבוֹן Beschwerde, Mühsal tritt an die Stelle der leichten Bebauung des Gartens. Aber nicht weil der Mensch die gute Schöpfung Gottes vom Paradiese aus nicht vor dem Eindringen des Argen geschüzt hat, ist ein Heer dämonischer Gewalten in die materielle Welt eingedrungen, um sie zu verwüsten und wider den Menschen zu empören, sondern weil der Mensch selbst dem Bösen anheimgefallen ist, darum hat Gott die Erde mit dem Fluche belegt, und ihr nicht blos die in Eden waltenden göttlichen Lebenskräfte entzogen, sondern auch ihr Verhältnis zum Menschen verändert, wie schon *Luther* z. u. St. gut ausführt: *primum in eo, quod illa bona non fert quae tulisset, si homo non esset lapsus, deinde in eo quoque, quod multa noxia fert quae non tulisset, sicut sunt infelix lolium, steriles avenae, zizania, urticae, spinae, tribuli, adde venena, noxias bestiolas et si qua sunt alia hujus generis.* Doch der Fluch reicht noch viel weiter, da der Erzähler auch hier nur die auffälligste Außenseite hervorhebt, wie schon *Calvin* bemerkt hat.[2] Die in die Menschennatur durch die Sünde eingedrungene Störung und Verkehrung der ursprünglichen Harmonie von Leib und Seele, wodurch das Fleisch die Herschaft über den Geist gewint und der Leib, statt mehr und mehr in das Leben des Geistes verklärt zu werden, eine Beute des Todes wird, hat sich über die ganze materielle Welt verbreitet, so daß auf Erden allenthalben Verrohung und Verwilderung, Verheerung und Zerstörung, Tod und Verderben, oder ματαιότης und

1) Nur im Arabischen hat es sich erhalten; *Petermann* (Reisen im Orient I S. 74) hörte, daß in Syrien und Palästina eine Distelgattung noch heute den Namen *Dardâr* führt.

2) *Non omnia incommoda enumerat Moses, quibus se homo per peccatum implicuit: constat enim ex eodem prodiisse fonte omnes praesentis vitae aerumnas, quas experientia innumeras esse ostendit. Aëris intemperies, gelu, tonitrua, pluviae intempestivae, uredo, grandines et quicquid inordinatum est in mundo, peccati sunt fructus. Nec alia morborum prima est causa: idque poëticis fabulis celebratum fuit: haud dubie quod per manus a patribus traditum esset. Unde illud Horatii, Post ignem aetherea domo Subductum, macies et nova febrium Terris incubuit cohors: Semotique prius tarda necessitas Lethi corripuit gradum. Sed Moses qui brevitati studet suo more pro communi vulgi captu attingere contentus fuit quod magis apparuit: ut sub exemplo uno discamus, hominis vitio inversum fuisse totum naturae ordinem.*

φθορά (Röm. 8, 20 f.) sich zeigt. Alles was in der anorganischen, vegetativen und animalischen Natur das Leben des Menschen gefährdet, ist Wirkung des Fluches, welchen Gott um Adams Sünde willen über die Erde verhängt hat, so wenig wir auch die Art und Weise, wie Gott diesen Fluch vollzog, ergründen können, weil unsere Einsicht in den Causalzusammenhang von Sünde und Uebel selbst innerhalb des Menschenlebens sehr unvollkommen, der Zusammenhang aber, welcher im Naturleben zwischen Geist und Materie besteht, uns noch ganz unerschlossen ist. In diesem Causalnexus zwischen Sünde und Uebel in der Welt offenbart sich der Zorn Gottes über die Sünde, indem Gott die Creatur (*πᾶσα ἡ κτίσις*), als sie durch den Menschen aus ihrem Lebenszusammenhange mit ihrem Schöpfer losgerissen wurde, ihrem eigenen ungöttlichen Wesen dahin gab, so daß sie einerseits von dem Menschen zur Befriedigung seiner sündigen Lüste und Begierden gemißbraucht wird, andrerseits auch gegen den Menschen sich empört, wodurch vieles in der Welt und Natur dem sündigen Menschen zum Gift und Verderben gereicht, was an sich und ohne Sünde gut oder doch unschädlich für ihn gewesen wäre. Denn der Mensch soll im Schweiße seines Angesichts sein Brot essen (לֶחֶם das aus der Erde wachsende Brotkorn wie Hi. 28, 5. Ps. 104, 14), bis er zum Erdreiche (הָאֲדָמָה) zurükkehrt. Aus dem Staube gebildet, soll er wieder zu Staub werden. Hierin vollzieht sich die Drohung: am Tage deines Essens von ihm wirst du sterben v. 17, welche sofort nach der Uebertretung des göttlichen Gebotes in Erfüllung zu gehen begann, indem der Mensch alsbald nicht allein sterblich wurde, sondern auch wirklich dem Tode anheimfiel, den Todeskeim in seine Natur aufnahm, dessen Ausreifung ihre endliche Auflösung in Staub bewirkt.[1] Daß aber das Leben des Menschen nicht augenblicklich nach dem Essen der verbotenen Frucht zu Ende ging, hat seinen Grund nicht darin, daß durch die zwischen die Todesdrohung und den Sündenfall dazwischen gekommene Schöpfung des Weibes der Brunn des menschlichen Lebens zertrennt, das anfangs in dem einen Adam beschlossene Leben auf Mann und Weib verteilt worden war und dadurch die demselben verderbliche Wirkung der Frucht gemildert oder geschwächt wurde (*v. Hofm.* Weiss. u. Erf. I S. 67 f. Schriftbew. I S. 519), sondern in der göttlichen Langmut und Gnade, welche Raum zur Buße gibt und auch die Sünde der Menschen und die Strafe der Sünden so lenkt und ordnet, daß sie zur Verwirklichung seines Schöpfungsrathschlusses und zur Verherrlichung seines Namens dienen müssen.

V. 20—24. Wie in dem göttlichen Strafurteile Gerechtigkeit und Gnade waltete, Gerechtigkeit darin, daß Gott allein den Verführer verflucht, die Verführten aber nur mit Mühsal und Todesnot bestraft; die Gnade in der Verheißung des einstigen Sieges über die Schlange: so

---

1) *Quamvis annos multos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt. Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, quidquid continua mutatione sensim currit in finem, non perficientem sed conficientem.* Augustin. *De pecc. mer. I, 21.*

ließ Gott nun auch den Gefallenen zuerst seine Gnade angedeihen, bevor er das Strafurteil vollzog. Eine Wirkung göttlicher Gnade ist es schon, daß Adam die göttliche Verheißung vom Weibessamen im Glauben erfaßt und diesen Glauben in dem Namen, den er seinem Weibe gibt, betätigt. חַוָּה *Heva* eine altertümliche Form für חַיָּה bed. Leben (ζωή LXX) = Lebensborn, und ist *subst.*, weder *adject. foem.* die Lebendige, noch abgekürzte Form für מְחַיָּה von חִוָּה = חִיָּה (19, 32. 34) die Leben erhaltende. Diesen Namen gab Adam seinem Weibe, weil — wie der Erzähler erfüllungsgeschichtlich erläutert — „sie geworden ist eine Mutter alles Lebendigen," d. h. weil Fortbestand und Leben seines Geschlechts dem Menschen durch das Weib verbürgt ist. V. 21. Tatsächlich aber erwies Gott den ersten Menschen seine Gnade dadurch, daß er sie bekleidete mit כָּתְנוֹת עוֹר Röcken von Haut d. i. Thierfellen. Das: „Gott machte — Röcke" will nicht so roh buchstäblich verstanden sein, als habe Gott mit seinen Fingern die Röcke genäht, sondern sagt nur, ‚daß der Menschen erste Bekleidung Gottes Werk war, von dem Ermächtigung und Anweisung dazu ausging' (*Del.*). Durch diese Bekleidung gab Gott dem Schamgefühle, dem sinnlichen Zeichen des erwachten Gewissens und der daraus fließenden Notwendigkeit einer Bedeckung der leiblichen Blöße die höhere Weihe einer für den Sünder notwendigen Zucht und Ordnung. Indem er aber den ersten Menschen Thierfelle zur Bekleidung anwies, also Thiere zu diesem Behufe sterben oder tödten ließ, zeigte er ihnen, wie sie die ihnen verliehene Herschaft über die Thiere zu ihrer Wolfart ausüben, selbst das Thierleben zur Erhaltung des Menschenlebens opfern dürfen, so daß mit dieser Gottestat der Grund zu den Thieropfern gelegt wurde, wenn auch die erste Bekleidung noch keine Hindeutung auf unsere dereinstige Ueberkleidung (2 Cor. 5, 4) liefert und die Fellröcke noch keine Weißagung auf den Rock der Gerechtigkeit enthalten.

V. 22 f. Mit diesem Gnadenzeichen angetan ward der Mensch aus dem Paradiese ausgetrieben, um die Strafe seiner Sünde zu tragen. Das Wort Jahve's: „der Mensch ist geworden wie unser einer (über den Plur. s. zu 1, 26), zu wissen Gutes und Böses" enthält keine Ironie, als habe der Mensch sich zu autonomer Stellung wie Gott erhoben; denn ‚Ironie über eine unglückliche verführte Seele hegt wol Satan, aber nicht der Herr' (*Richers*). Die Gottgleichheit wird ja auch nur in Bezug auf das Wissen des Guten und Bösen ausgesagt, worin der Mensch wirklich Gott ähnlich geworden war. Damit er aber, nachdem mit der Sünde der Todeskeim in seine Natur gedrungen war, nicht *auch* vom Baume des Lebens esse und ewig lebe (חַי contrah. aus חָיַי = חָיָה wie 5, 5. 1 Sam. 20, 31), so trieb ihn Gott aus dem Garten Edens. Mit וַיְשַׁלְּחֵהוּ geht die Erzählung von der Rede zur Tat Gottes über. Aus dem גַּם folgt, daß der Mensch noch nicht von der Frucht des Lebensbaumes gegessen hatte. Wäre er durch Befolgung des göttlichen Gebotes in der Lebensgemeinschaft mit Gott geblieben, so hätte er davon essen dürfen, da er ja zu ewigem Leben erschaffen war. Nachdem er aber durch die Sünde dem Tode anheimgefallen war, konte die Un-

sterblichkeit wirkende Frucht ihm nur zum Verderben gereichen. Denn Unsterblichkeit im Stande der Sünde ist nicht die ζωὴ αἰώνιος, welche Gott dem Menschen zugedacht hat, sondern endlose Qual, nie aufhörendes Verderben, welches die Schrift den andern Tod nent Apok. 2, 11. 20, 6. 14. 21, 8. Die Vertreibung aus dem Paradiese war somit eine auf das Heil des Menschen abzweckende Strafe, die ihn zwar dem zeitlichen Tode entgegenführt, aber vor dem ewigen Tode bewahren soll. Um ihm daher den Zugang zu dem Baume des Lebens zu verwehren „ließ Gott gegen Osten (an der Ostseite) des Gartens die Cherubim und die (d. i. mit der) Flamme des sich hin und her wendenden (מִתְהַפֶּכֶת d. h. blitzartig zuckenden) Schwertes wohnen" (sich lagern). Ueber Natur und Bedeutung der *Cherubim* sind die Ansichten der Neueren sehr geteilt; s. das Nähere darüber in *m.* Hdb. der bibl. Archäol. S. 92—99 der 2. A. Für das W. כְּרוּב bietet die semitische Sprache keine passende Etymologie; es stamt ohne Zweifel von derselben *radix* wie das griech. γρύψ, γρυπές und ist von den Stammeltern unsers Geschlechts mit der Paradiesessage zu den Völkern gekommen, seine Grundbedeutung also nicht mehr zu ermitteln. Die *Cherubim* aber sind weder mythische Gebilde, gleich den ägyptischen Sphinxen und den geflügelten Stierkolossen der Assyrer (*Then., Schrader* u. A.), wunderbare, thierartige, geflügelte Wesen des Volksglaubens, welche den erscheinenden Gott durch die Lüfte fahren (*Dillm.*), noch blos symbolische Figuren, in welchen alles Lebendige zusammengefaßt ist, um die sichtbare Schöpfung zu repräsentiren (*Bähr, Hngstb.* u. A.), sondern überirdische Geistwesen, wie schon aus unserer Stelle, aber auch aus Ez. 28, 14, wo der König von Tyrus mit einem כְּרוּב und mit אֱלֹהִים verglichen wird, unzweifelhaft erhellt. Um den Menschen die Rükkehr ins Paradies und den Zugang zum Baume des Lebens zu verwehren, dazu eigneten sich weder mythische Phantasiegebilde noch bloße symbolische Figuren. Als lebendige Wesen (חַיּוֹת, ζῶα, nicht Thierwesen) erscheinen sie auch in den Visionen Ez. 1 u. 10. u. Apok. 4, in lezterer Stelle v. 8 den Lobgesang der Seraphim Jes. 6, 3 anstimmend, in der Umgebung des göttlichen Thrones. Diese Darstellung gründet sich auf die Verwendung der Cherube in der plastischen Symbolik des israelitischen Heiligtumes, wo zwei Cherubgestalten mit ausgebreiteten Flügeln auf der Bundeslade die Stätte des Thrones Gottes unter seinem Volke bildeten. Daraus hat sich die poetische Vorstellung vom Thronen Gottes über den Cherubim und seinem Herabkommen vom Himmel auf den Cherubim und den Fittigen des Windes (Ps. 18, 11) entwickelt. Der Vorstellung überirdischer Geistwesen entspricht auch die Abbildung der Cherube in Menschengestalt mit Flügeln, welche die über die Schranken des Raumes sich erhebende Natur dieser Wesen versinnbilden. Dazu hat Ezechiel in c. 1 u. 10 noch die Gesichter des Löwen, Stiers und Adlers, als Embleme der diesen Thieren eignenden Kräfte, Herscherhoheit, Kraft und Festigkeit und Scharf- und Fernsicht, hinzugefügt. — Ueber die Bedeutung der Cherubim aber ergibt sich aus dieser Verbindung derselben mit dem Throne des in Israel sich offen-

barenden Gottes, daß sie nicht die Weltgegenwart Gottes, sondern seine Gnadengegenwart manifestiren. Diese Idee liegt auch schon unserer Stelle zu Grunde, wo Gott sie an der Ostseite des Paradieses sich niederlassen läßt, „um den Weg zum Baume des Lebens zu hüten". Demgemäß erscheinen sie allenthalben, wo Gott zur Erhaltung, Förderung und Vollendung seines Reiches auf Erden durch Gericht und Gnade sich offenbart, in der Umgebung seines Thrones (nicht als Thronhalter, Thronträger oder gar Thronwagen), sondern als Diener seiner Reichsherrlichkeit, die wie ihr Name חַיּוֹת, ζῶα besagt, das Leben auf der höchsten Stufe creatürlicher Vollendung besitzen, zu welchem Gott die Menschen in seinem Reiche erheben will. — Mit der Verbannung aus dem Garten Edens verschwand für die Menschen das Paradies von der Erde. Gott entzog nicht dem Baume des Lebens seine übernatürliche Kraft, noch zerstörte er den Garten vor ihren Augen, sondern verwehrte ihnen die Rükkehr dahin, anzudeuten daß er erhalten und bewahrt bleiben soll auf die Zeit der Vollendung, da die Sünde durch das Gericht wird getilgt, der Tod durch den Schlangentreter wird aufgehoben sein (1 Cor. 15, 26), und auf der neuen Erde im himmlischen Jerusalem der Baum des Lebens für die Erlösten wieder wachsen und Früchte tragen wird, Apok. 20 und 21.

Cap. IV. Die Söhne der ersten Menschen.

V. 1—8.[1] Die Fortpflanzung des Menschengeschlechts beginnt erst nach der Vertreibung aus dem Paradiese. Die Zeugung ist bei Menschen ein Act persönlicher Willensfreiheit, nicht Werk blinden Naturtriebes, und hat die sittliche Selbstentscheidung zur Voraussetzung. Sie fließt aus der göttlichen Stiftung der Ehe und ist daher ein Erkennen (יָדַע) des Weibes. — Bei der Geburt des ersten Sohnes rief Eva freudig aus: „ich habe erworben (קָנִיתִי) einen Mann mit Jahve“, wovon das Kind den Namen *Kain* erhielt. קַיִן von קִין = קָנָה κτᾶσθαι. Das אֶת־יְהוָֹה mit *Luther:* ‚einen Mann den Herrn‘ als näher bestimmende Apposition zu אִישׁ zu fassen, wäre wol grammatisch zulässig, ist aber dem Sinne nach untunlich. Denn wolten wir uns auch den Glauben der Eva an den verheißenen Schlangentreter noch so lebendig denken, so bot ihr doch die empfangene göttliche Verheißung nicht den geringsten Anknüpfungspunkt für die Erwartung, daß der verheißene Same göttlichen Wesens, daß er Jahve sein möchte, so daß sie hätte glauben können, Jahve unter ihrem Herzen getragen und geboren zu haben. אֵת ist *praepos.* im Sinne hilfreicher Gemeinschaft, wie 21, 20. 39, 2. 21 u. a. Daß sie in der Geburt dieses Sohnes den Anfang der Erfüllung der ihr gewordenen Verheißung erblikt und diese Gnadenerweisung der göttlichen Hilfe mit freudigem Danke erwähnt, dafür bürgt der Name *Jahve,* des Gottes des Heils. Der Gebrauch dieses Namens ist bedeutsam. Obgleich nicht angenommen werden kann, daß Eva ihn schon gekant und genant habe, da er erst später den Menschen geoffenbart wurde und der hebräischen Sprache angehört, welche erst nach der Sprachenteilung entstanden ist, so drükt er doch die Gesinnung aus, welche Eva bei der ihr widerfahrenen göttlichen Gnadenhilfe beseelte. V. 2. Bald aber wurde die Freude überwogen von dem Gefühle der Nichtigkeit des irdischen Lebens. Dieses spiegelt sich ab in dem Namen *Abel,* welcher dem zweiten Sohne gegeben wird, הֶבֶל in Pausa הָבֶל d.i. Nichtigkeit, Eitelkeit, mag derselbe nun überhaupt den Schmerz über die Ohnmacht des Menschen ausdrücken sollen, oder in prophetischem Vorgefühle seines frühzeitigen Todes ihm gegeben worden sein; wogegen die Erklärung aus dem assyrischen *habal, hablu* ‚Sohn‘

1) Vgl. *Dettinger* Bemerkungen üb. d. Abschn. 1 Mos. 4, 1—6, 8, in der Tübing. Ztschr. f. Theologie von *Dr. Baur*, *Kern*, *Schmid* und *Steudel.* Jahrg. 1835. S. 1 ff.

(*Schrader* Keilinschriften u. A. T. 1872. S. 8 f.) gar nicht ernstlich in Betracht kommen kann. Von beiden Söhnen wird mit Rücksicht auf das Folgende ihre Lebensbeschäftigung angegeben. Abel ward ein Schafhirt, Kain ein Landbauer. Beide Berufsarten hatte zweifelsohne schon Adam zu treiben angefangen, so daß seine Söhne sich in den zweifachen Beruf teilten. Auf beide hatte Gott selbst Adam hingewiesen, auf den Landbau durch die schon im Garten Edens ihm angewiesene Beschäftigung, die nach der Vertreibung aus dem Garten sich zum Ackerbau gestalten mußte; auf die Viehzucht durch seine Bekleidung 3, 21. Auch läßt sich der Landbau überhaupt nicht ganz von der Viehzucht trennen, weil der Mensch außer der Nahrung auch der Kleidung bedarf, welche ihm die Hausthiere durch Fell und Wolle unmittelbar liefern; wozu noch komt, daß das Schaf ohne menschlichen Schutz und Pflege gar nicht fortkomt, also ohne Zweifel sich von Anfang an dem Menschen zugesellet hat. In der verschiedenen Berufswahl der Brüder dürfen wir daher keine Andeutung ihrer verschiedenen Gemütsrichtung suchen.[1] Diese tritt erst bei dem Opfer hervor, das sie, jeder von dem Ertrage seiner Berufsarbeit, nach geraumer Zeit Gott darbringen v. 3. מִקֵּץ יָמִים am Ende von Tagen d. h. nach Verlauf geraumer Zeit. Für diese Bed. von ימים vgl. 40, 4. Num. 9, 22. Kain brachte von der Frucht des Erdreichs eine מִנְחָה *Gabe* dem Herrn, Abel von den Erstlingen seiner Herde (בְּכֹרֹת die Erstlingsthiere Deut. 12, 6 u. ö.) und zwar (ו in explicat. Sinne, s. *Gesen.* §. 155, 1[a]) von ihren Fettstücken d. h. den fettesten Erstlingsthieren, also nicht blos das Erste Beste von seinem Viehe. חֲלָבִים sind hier nicht, wie in der Opferthora des Leviticus, die Fettstücke der Opferthiere. Daran zu denken verbietet schon der Umstand, daß dieses Opfer ja nicht mit einem Opfermahle verbunden war, auch zu einer Zeit gebracht wurde, in der die Menschen noch nicht Fleisch aßen. Und wie der Sprachgebrauch der mos. Opferthora für unsere Stelle nicht maßgebend ist, ersieht man schon daraus, daß auch das Thieropfer Abels מנחה genant wird, welches Wort im Levit. nur das unblutige Opfer bezeichnet. „Und Jahve blikte auf Abel und seine Gabe und auf Kain und seine Gabe blikte er nicht.“ Der Blick Jahve's war jedenfalls ein sichtbares Zeichen seines Wolgefallens. Seit alter Zeit hat man dabei an einen Feuerblick ge-

1) Es ist eine irrige Behauptung von *v. Hofm.* Schriftb. I S. 584, daß die Verfluchung des Ackers von Seiten Gottes den Ackerbau zur Folge habe. Im Gegenteil jener Fluch und Bann hat den Ackerbau als Lebensbedarf des Menschen zur Voraussetzung. Und wenn Gott den Acker um der Sünde willen verfluchte, so hat er damit eben so wenig den Ackerbau für eine ihm mißfällige Beschäftigung erklärt, als er dadurch, daß er zur Bedeckung der schamwürdigen Blöße, dieser leiblichen Erscheinung des Gewissens, die Menschen mit Thierfellen bekleidete, die Viehzucht zu einem ihm wolgefälligen Berufe erhoben hat. Auch kann der Mensch bei dem nur im Schweiße seines Angesichts ausführbaren Ackerbaue eben so sehr die bußfertige Unterwerfung unter Gottes Zorngericht und die Bereitwilligkeit, die Strafe der Sünde zu tragen, kundgeben, als in der Viehzucht den Wunsch, sich eine Hülle zur Bedeckung seiner schamwürdigen Blöße zu verschaffen.

dacht, welcher das Opfer Abels anzündete und ihm die gnädige Aufnahme desselben bezeugte. Schon *Theodotion* hat die W. durch *καὶ ἐνεπύρισεν ὁ θεός* erklärt. Diese Deutung hat die Analogie von Lev. 9, 24. Richt. 6, 21 für sich, aber den Wortlaut: „auf Abel und seine Gabe" gegen sich. Der Grund der verschiedenen Aufnahme der beiderseitigen Opfer lag in der verschiedenen Herzensstellung der Darbringer zu Gott, die sich schon in der Wahl des Opfermaterials kundgab; freilich nicht darin, daß Abel ein blutiges, Kain ein unblutiges Opfer brachte: denn diese Verschiedenheit war durch ihren verschiedenen Beruf bedingt, indem jeder seine Gabe nur von dem Ertrage seiner Beschäftigung nehmen konte; sondern darin, daß Abel von seiner Herde die fettesten Erstlingsthiere opferte als das Beste, was er darbringen konte, Kain dagegen nur irgend einen Teil von der Frucht des Ackers, nicht Erstlingsfrüchte (בִּכּוּרִים). Vermöge dieser Auswahl brachte Abel *πλείονα θυσίαν παρὰ Κάϊν* und offenbarte darin seine Gesinnung, welche Hebr. 11, 4 *πίστις* genant wird. Die nähere Bestimtheit dieser Gesinnung läßt sich aber nur aus der Bedeutung des Opfers entnehmen.

Die Opfer, welche Adams Söhne darbringen, und zwar nicht in Folge eines göttlichen Befehles, sondern aus freiem Antriebe ihrer göttlich bestimten Natur, sind die ersten Opfer des Menschengeschlechts. Der Ursprung der Opfer ist demnach weder von einem positiven göttlichen Gesetze herzuleiten, noch als menschliche Erfindung zu betrachten. Um die Idee, die dem Opfercultus überhaupt zu Grunde liegt, richtig zu erfassen, haben wir zu beachten, daß die ersten Opfer nach dem Sündenfalle gebracht werden, also die geistige Trennung des Menschen von Gott zur Voraussetzung, und das Bedürfnis des Herzens, mit Gott in Gemeinschaft zu treten, zum Zwecke haben. Dies Bedürfnis hatte nicht blos Abel, sondern auch Kain; sonst würde er das Opfern unterlassen haben, da ihn kein göttliches Gebot dazu nötigte. Doch ist es nicht der Wunsch nach Vergebung der Sünde, welcher Adams Söhne zum Opfern trieb: denn von Sühne ist bei diesen Opfern gar nicht die Rede, und die Ansicht, daß Abel durch Tödtung des Thieres ein Bekentnis der Todeswürdigkeit seiner Sünde zu erkennen gegeben, ist von den mos. Sühnopfern willkürlich in unsere Stelle hineingetragen. Ihre Opfer sind Ausdruck dankbarer Gesinnung gegen Gott, dem sie alles verdanken was sie sind und haben, verbunden mit dem Gefühle, der göttlichen Huld und Segnung sich zu versichern, und in dieser Hinsicht nicht blos für Dank- sondern zugleich für Bittopfer und für propitiatorisch im weitern Sinne des Worts zu halten. Darin sind beide Opfer einander gleich. Der Grund aber, weshalb sie von Gott verschieden aufgenommen wurden, ist nicht mit *v. Hofm.* I S. 584 f. darin zu suchen, daß Kain Gotte nur ‚für Fristung dieses gegenwärtigen Lebens,' Abel hingegen ‚für die Vergebung der Sünde' oder ‚für jene sündenvergebende Bekleidung des Menschen durch Gottes Hand' dankte. Denn die Nahrung eigentlich, die Kleidung aber symbolisch zu fassen, ist nicht zu rechtfertigende Willkür. Der Grund liegt vielmehr darin, daß Abels Dank aus der Tiefe des Herzens komt, Kain dagegen nur opfert

um sich mit Gott abzufinden, wie sich aus der Wahl der Gabe ergibt, die jeder von dem Erwerbe seiner Lebensbeschäftigung darbrachte. Diese Wahl lehrt schon, ,daß nur die fromme Gesinnung, vermöge welcher der Opfernde gleichsam sein Herz in die Gabe legt, das Opfer Gott wolgefällig mache' (*Oehler*), und daß es sich beim Opfer nicht um ein Geschenk für die Gottheit handelt, sondern die Opfergabe nur die Hingabe des Herzens an Gott abschatten soll, während in der Absicht, durch Hingabe des Besten von seinem Lebenserwerbe sich der göttlichen Gnade neu zu versichern, der Keim für die substitutive Bedeutung des Opfers zu suchen, welcher mit der Vertiefung und Steigerung des Gefühls der Sünde sich zu dem Verlangen nach Vergebung der Sünde entfaltet und zur Entwicklung der Idee des Sühnopfers geführt hat.[1] — Ueber die Bevorzugung Abels „entbrante es Kain sehr (das Subject: der Zorn fehlt, wie öfter bei חָרָה vgl. 18, 30. 32. 31, 36 u. a.) und sein Antlitz fiel“ d. h. senkte sich, indem er in dieser Geberde seinen Unmut und Zorn äußerte vgl. Jer. 3, 12. Hi. 29, 24. Vor dieser Verstimmung warnte ihn Gott und machte ihn auf die Ursache und die Folgen seines Unmutes aufmerksam. „Warum ists dir entbrant und dein Antlitz gesenkt?“ Die Antwort hierauf ist in der weitern Frage enthalten: „Ist nicht, wenn du gut bist, Erhebung?“ *scil.* des Gesichts. Die Ergänzung des פָּנִים zu שְׂאֵת ergibt sich aus dem Contexte, aus dem Gegensatze des Senkens und Erhebens (נפל und נשׂא). Damit gab ihm Gott zu verstehen, daß seine trübe Geberde ein Zeichen böser Gedanken und Absichten sei; denn Erhebung des Gesichts d. i. freier, offener Blick ist Zeichen eines guten Gewissens Hi. 11, 15. „Wenn du aber nicht gut bist, so liegt die Sünde vor der Thür und ihr Begehr ist zu dir (auf dich gerichtet), du aber solst über sie herschen.“ Das *foem.* חַטָּאת ist als *masc.* construirt, weil die Sünde mit kaum zu verkennender Hindeutung auf die Schlange 3, 15 als ein wildes Thier personificirt ist, das vor der Thür des menschlichen Innern lauert und nach dem Menschen giert, um ihn oder seine Seele zu verschlingen 1 Petr. 5, 8. הֵיטִיב gut machen bed. hier nicht das gute Handeln, das Vollbringen des Guten in Tat und Werk, sondern das Gutmachen der Gesinnung d. h. die Richtung des Innern auf das Gute. Herschen soll Kain über die nach ihm gierende Sünde durch Aufgeben seines Zornes, freilich nicht, damit die Sünde nicht zu einer auf ihn lauernden werde, sondern damit der lauernde böse Feind keinen Eingang in sein Inneres gewinne. Der Satz ist nicht mit *Ew.* fragend zu fassen: wirst du wol über sie herschen können? Die Worte gebieten nicht das Niederhalten der innern Versuchung, sondern das Widerstehen gegen die von außen auf den Menschen eindringende Macht des Bösen durch Hören und Achten auf das Wort, das Gott zu Kain persönlich, zu uns durch die Schrift redet. Von einer Erscheinung Gottes ist zwar nichts erwähnt,

---

1) Vgl. meine bibl. Archäol. §. 39 und *Oehler* in *Herzogs* Realencykl. X. Art. Opfercultus des A. T., woselbst auch die ältern Hauptschriften über diesen Gegenstand genant sind.

aber dies darf uns nicht veranlassen, diese und die folgende Rede Gottes mit Kain als innere Vorgänge im Herzen und Gewissen zu deuten. Aus v. 14 und 16 geht klar hervor, daß Gott den Menschen nach ihrer Vertreibung aus dem Garten Edens seine persönliche Gegenwart und seinen sichtbaren Umgang mit ihnen nicht sofort entzog. ‚Gott spricht mit Kain, wie mit einem unwilligen Kinde, enträthselt ihm, was in seinem Herzen schlafe und vor seiner Thür wie ein Löwe, wie ein wildes Thier laure. Und was Gott an Kain tut, tut er an jedem, wenn man auf sein Herz und die Stimme Gottes Acht hat‘ (*Herder*, Geist d. hebr. Poes. 1, 250 der Ausg. v. 1787). Kain aber beachtete die göttliche Warnung nicht v. 8. „Er sprach zu seinem Bruder Abel“ — was? ist nicht angegeben und entweder zu ergänzen: es d. h. was Gott mit ihm geredet. Dies ist sprachlich zulässig, da auf אָמַר nicht immer directe Rede folgt, sondern zuweilen auch ein bloser Accusativ 22, 3. 44, 16 und dieser Acc. oder das Object des אמר aus dem Zusammenhange zu ergänzen ist, wie z. B. Ex. 19, 25. Oder man ergänze mit LXX, *Sam. Jonath.* u. A. aus dem Folgenden: נֵלְכָה אֶל הַשָּׂדֶה *διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον*. Auch diese Ergänzung ist statthaft und deshalb keine Lücke im Texte zu statuiren, sondern so zu erklären, daß hier wie 3, 22 f. die Erzählung über die *oratio directa* hinwegeilend sofort die Ausführung des Gesagten berichtet, ohne erst den Inhalt desselben mitzuteilen. Diese Annahme verdient den Vorzug vor der ersten, weil es psychologisch höchst unwarscheinlich, daß Kain, da er sich durch die göttliche Warnung nicht umstimmen ließ, diese Warnung seinem Bruder erzählt haben solte. Auf dem Felde „da erhob sich Kain gegen seinen Bruder Abel und tödtete ihn.“ So steigerte sich die Uebertretung Adams bei seinem Sohne schon zum Brudermorde. Mit Absicht wiederholt der Erzähler beständig das אָחִיו, um die Abscheulichkeit dieser Sünde recht zu beleuchten. ‚Kain ist der erste Mensch, welcher die Sünde in sich herschen läßt; er ist *ἐκ τοῦ πονηροῦ* 1 Joh. 3, 12‘ (*Del.*); in ihm ist der Weibessame schon zum Schlangensamen geworden; in seiner Tat das Wesen des Bösen als *ἀνθρωποκτόνος ἀπ᾽ ἀρχῆς* (Jo. 8, 44) offen hervorgetreten, so daß schon hier der Gegensatz eines zweifachen Samens innerhalb des menschlichen Geschlechts sich herausstelt, der sich durch die ganze Geschichte der Menschheit hindurchzieht.

V. 9—15. Mit der Sünde steigert sich der Troz des Bösen und mit der Schuld die Strafe. Die ersten Menschen fürchten sich vor Gott und bekennen ihre Sünde; Kain leugnet frech, er antwortet Gott seinem Richter auf die Frage, wo ist dein Bruder Abel: „ich weiß nicht, bin ich meines Bruders Hüter?“ so daß Gott ihm sein Verbrechen vorhalten muß v. 10: „Was hast du getan! Stimme des Blutes deines Bruders schreiend zu mir von der Erde.“

Cap. VIII, 20 — IX, 29. Noahs Opfer, Fluch und Segen.

Nach der Flut werden aus dem Leben Noahs noch zwei Ereignisse von welthistorischer Bedeutung für den Entwicklungsgang der zu erneuernden Menschheit mitgeteilt: *a*) das Opfer Noahs mit der ihm folgenden göttlichen Gnadenverheißung (8, 20—9, 17), *b*) der prophetische Fluch und Segen Noahs über seine Söhne (9, 18—29). — V. 20—22. Das erste Geschäft Noahs nach dem Ausgange aus der Arche war die Erbauung eines Altars für die Darbringung von Brandopfern, um dem Herrn für die gnädige Bewahrung zu danken und seine Gnade für die Zukunft zu erflehen. Dieser Altar — מִזְבֵּחַ eig. Schlachtopferstätte von זָבַח wie *θυσιαστήριον* von *θύειν* — ist der erste Altar, von dem die Geschichte berichtet. Die Söhne Adams hatten zur Darbringung ihrer Opfergaben keinen Altar gebaut, weil damals Gott noch im Paradiese auf der Erde den Menschen gegenwärtig war, so daß sie nach dieser Stätte hin ihre Opfer und Herzen richten konten. Mit dem Flutgerichte aber hatte Gott das Paradies von der Erde hinweggetilgt, die Stätte seiner Gegenwart ihr entzogen und seinen Thron im Himmel eingenommen, um fortan von da herab sich den Menschen zu offenbaren, vgl. 11, 5. 7. Gen Himmel müssen sich von nun an die Herzen

der Frommen erheben; ihre Opfer und Gebete müssen zur Höhe aufsteigen, wenn sie vor Gottes Thron gelangen sollen. Um den Opfern diese Richtung nach Oben zu geben, wurden auf der Erde Höhen, erhöhte Stätten errichtet, von denen aus sie im Feuer himmelwärts aufsteigen solten. Hievon erhielten die Opfer den Namen עֹלָה von עָלָה das Aufsteigende, nicht sowol deshalb, weil die Opferthiere auf den Altar hinaufstiegen oder hinaufgebracht wurden, sondern vielmehr weil sie vom Altare aus zum Himmel aufstiegen, vgl. Richt. 20, 40. Jer. 48, 15. Am. 4, 10. Noah nahm seine Opfer von allem reinen Vieh und allen reinen Vögeln, also von den zur Nahrung des Menschen bestimten Thieren, warscheinlich das je siebente Stück von allen reinen Thierarten, die er mit in die Arche genommen hatte. „Und Jahve roch den Geruch der Befriedigung" (נִיחֹחַ) d. h. nahm die im Dufte der Opferflamme zu ihm aufsteigende Gesinnung des Opfernden wolgefällig auf. In der Opferflamme löst sich die Essenz des Opferthieres in Dampf auf, so daß, wenn der Mensch das Opferthier an seiner Statt Gott darbringt, in dem Opferdampfe sein innerstes Wesen, sein Geist und Herz zu Gott aufsteigt, das Opfer die Gesinnung seines Herzens vor Gott bringt. Diese Gesinnung des Dankes für gnädige Rettung und der Bitte um fernere Gnadenerweisung gefiel Gott wol. Er „sprach zu seinem Herzen" (zu oder bei sich, s. 24, 45) d. h. er faßte den Entschluß, nicht ferner das Erdreich um des Menschen willen mit dem Fluche zu belegen, „weil das Gebilde (d. i. das Dichten und Trachten) des menschlichen Herzens böse von Jugend auf," d. i. von der Zeit an, wo er mit Bewußtsein sich zu bestimmen anfängt. Dieser Grund scheint nicht zu passen. *Hic inconstantiae videtur Deus accusari posse. Supra puniturus hominem causam consilii dicit, quia figmentum cordis humani malum est. Hic promissurus homini gratiam, quod posthac tali ira uti nolit, eandem causam allegat. Luth.* und ähnlich *Calv.*, ohne daß sie diesen scheinbaren Widerspruch genügend lösen. Nicht deshalb weil das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens *böse* ist, will Gott nicht wiederholt alles Lebendige schlagen (הַכּוֹת) d. h. strafrichterlich vertilgen, sondern weil es *von Jugend auf* böse ist, das Böse dem Menschen angeboren ist, um deß willen also die Menschheit göttlicher Nachsicht und Schonung bedürftig erscheint; außerdem aber, und darin liegt das Hauptmotiv für den göttlichen Verschonungsrathschluß, weil in dem Opfer des gerechten Noah die Menschheit nicht blos Dank für die Errettung und Bitte um fernere Verschonung vor Gott gebracht, sondern auch das Verlangen in Gemeinschaft mit Gott zu bleiben und seine Gnade sich zuzuwenden, kundgetan hat. „Fürder alle Tage der Erde" d. h. so lange die Erde bestehen wird, soll der regelmäßige Wechsel der Jahres- und Tageszeiten als die für den Fortbestand des Menschengeschlechts unentbehrliche Naturordnung nicht mehr unterbrochen werden.

Cap. IX, 1—7. Diese göttlichen Friedensgedanken, welche Noah auf sein Opfer innerlich vernahm, werden ihm von Gott feierlich bestätigt durch Erneuerung des Schöpfungssegens und Aufrichtung eines

Bundes durch ein sichtbares Zeichen, das der Menschheit die Nichtwiederkehr eines Flutgerichtes für alle Zeiten verbürgen soll. In der Uebertragung des Schöpfungssegens auf Noah und seine Söhne v. 2 ist die dem Menschen verliehene Herschaft über die Thierwelt stärker ausgedrükt als in 1, 26 und 28, weil die Sünde mit ihren Folgen das Band freiwilliger Unterordnung der Thiere unter den Willen des Menschen gelöst hat, indem einerseits der Mensch die Macht des Geistes über die Natur verloren hat, andrerseits die Natur durch den über die Erde verhängten Fluch dem Menschen entfremdet, ja wider ihn aufgeregt worden, so daß er forthin nur durch Gewalt über sie herschen kann, durch „Furcht und Schrecken,“ welche Gott vor den Menschen den Thieren einflößt. מוֹרַאֲכֶם וְחִתְּכֶם Furcht und Schrecken vor euch. בְּכֹל אשׁ׳ *an* allem, was kriecht; בְּ wie 7, 21. 8, 17 u. ö. Mit der Hingabe der Thiere in die Hand (Gewalt) der Menschen wird diesen zugleich die Macht dieselben zur Speise für sich zu schlachten verliehen, dabei aber das Blut der Thiere ausgenommen v. 3 f. „Alles sich Regende, welches lebendig ist, soll euch zur Speise sein, wie das Grün des Krautes habe ich euch das Alles (אֶת־כֹּל = הַכֹּל) gegeben.“ Diese Worte sagen nicht aus, daß die Menschen erst damals Fleisch zu essen angefangen, sondern nur daß Gott sie nun erst dazu ermächtigt, ihnen gestattet, was sie vielleicht vorher schon ohne seinen Willen getan hatten. „Nur Fleisch in seiner Seele, seinem Blute (דָּמוֹ ist *apposit.* zu בְּנַפְשׁוֹ) solt ihr nicht essen,“ d. h. kein Fleisch, in welchem noch Blut ist, weil im Blute die Seele des Thieres. Verboten wird hiemit das Essen blutigen Fleisches, sowol des Fleisches von noch lebendigen, ungeschlachteten Thieren d. i. von Fleischstücken, die nach einer in Abessinien noch vorkommenden barbarischen Sitte von lebendigen Thieren ausgeschnitten wurden, als auch alles Fleisches von geschlachteten oder getödteten Thieren, bei deren Tödtung das Blut nicht ordentlich aus dem Körper ausgeflossen war. Durch dieses Verbot wird einerseits der Rohheit und Grausamkeit, also der Verwilderung des menschlichen Gemüts vorgebeugt; andrerseits liegt in ihm ‚ohnstreitig auch eine Beziehung auf die nachher ins Gebot gefaßten Opfer von Thieren, bei welchen hauptsächlich das Blut, weil in ihm der Sitz und die Seele des Lebens ist (s. zu Lev. 17, 11. 14), dasjenige war, was geopfert wurde, so daß das Opfer nach dieser Seite hin als eine Hingabe des innersten eigensten Lebens, des Lebensprincipes selbst an Gott erscheint“ (*Ziegl.*). Auf die erstgenante Rücksicht weist hin die mit וְאַךְ v. 5 hinzugefügte zweite Beschränkung: „und nur euer Blut in Bezug auf eure Seelen (לְ die Rücksichtnahme auf das Einzelne ausdrückend, *Ew.* §. 310[a]) werd ich suchen (fordern oder ahnden vgl. Ps. 9, 13) von der Hand jeglichen Thieres und von der Hand des Menschen, von der Hand אִישׁ אָחִיו eines jeden, seines Bruders“ d. h. jedermanns, wer er auch sei, da er sein (des Getödteten) Bruder ist, sofern alle Menschen Brüder sind.“ Des Menschen Leben wird also sicher gestelt sowol gegen Thiere als gegen Menschen. Gott will jede Tödtung ahnden, strafen, aber nicht mehr unmittelbar selbst, wie er einst Kains Leben zu rächen zugesagt, sondern mittelbar,

indem er durch das Gebot v. 6: „wer Menschenblut vergießt, durch Menschen soll deß Blut vergossen werden“ die ihm zustehende Strafgewalt in Menschenhände legt. ‚Da ist — bemerkt hiezu *Luther* — das erste Gebot von dem weltlichen Schwert. In den Worten ist eingesezt die weltliche Oberkeit und das Recht von Gott, das Schwert ihr in die Hand geben.‘ Zwar wird die Bestrafung des Mörders den Menschen insgemein (הָאָדָם ohne nähere Bestimmung) befohlen; aber da alle rechtlichen Verhältnisse und Ordnungen der sich vermehrenden Menschheit in den Familien-Verhältnissen und Ordnungen wurzeln, sich aus ihnen heraus naturgemäß entfaltet haben, so war in diesen Verhältnissen von selbst die Norm für die nähere Bestimmung des האדם gegeben. Demzufolge wird in dem göttlichen Gebote nicht die Blutrache sanctionirt, sondern der Grund für das Strafrecht der gottgeordneten Obrigkeit (Röm. 13, 1) gelegt. Dies ergibt sich auch aus dem beigefügten Motive: „denn im Bilde Gottes hat er (Gott) den Menschen geschaffen.“ Wenn der Mord als eine Verletzung des Bildes Gottes am Menschen mit dem Tode bestraft werden soll, so kann selbstverständlich die Vollziehung der Strafe nicht der Willkür des Einzelnen anheimgegeben sein, sondern nur denen zustehen, die Gottes Recht und Majestät auf Erden repräsentiren, d. i. den gottgesezten Obern, die eben deshalb Ps. 82, 6 אלהים genant werden. Uebrigens enthält dieses Gebot zugleich die Grundlage für alle bürgerliche und staatliche Rechtsordnung[1]; und diese Grundlegung des Rechts und der Rechtsverwaltung bildet das notwendige Complement zu dem dem Menschengeschlechte für seine weitere Entwicklung zugesagten unabänderlichen Fortbestande der Naturordnung. Wenn Gott mit Rücksicht auf die angeborene Sündhaftigkeit des Menschen fortan kein Vertilgungsgericht mehr über die ganze irdische Schöpfung verhängen wolte, so mußte er durch Gebote und Rechte dem Ueberhandnehmen des Bösen einen Damm setzen und dadurch den Grund legen zu einer geordneten bürgerlichen und staatlichen Entwickelung der Menschheit, entsprechend dem Segensworte, welches als Zweck und Ziel der Grundlegung des neuen Geschichtsanfanges in v. 7 wiederholt wird.

V. 8—17. Um Noah und seinen Söhnen den gedeihlichen Fortbestand des Menschengeschlechts fest zu verbürgen, ließ sich Gott herab, einen Bund mit ihnen und ihren Nachkommen und allen lebenden Wesen aufzurichten und diesen Bund durch ein sichtbares Zeichen für alle Geschlechter zu befestigen. הֵקִים בְּרִית ist nicht = כָּרַת בְּרִית, bed. nicht den formellen Abschluß, sondern die Aufrichtung eines Bundes d. h. die Verwirklichung einer bundesmäßigen Verheißung. Bei Aufzählung der Thiere v. 10 sind die Präpositionen gehäuft, erst בְּ das Ganze specialisirend, dann das partit. מִן die Aufzählung auf die aus der Arche Ge-

---

1) *Hic igitur fons est, ex quo manat totum jus civile et jus gentium. Nam si Deus concedit homini potestatem super vitam et mortem, profecto etiam concedit potestatem super id, quod minus est, ut sunt fortunae, familia, uxor, liberi, servi, agri. Haec omnia vult certorum hominum potestati esse obnoxia Deus, ut reos puniant. Luther.*

gangenen beschränkend, endlich לְ „in Bezug auf“ nochmals alles Einzelne zusammenfassend. Dem Inhalte des Bundes v. 11 entspricht das Zeichen, welches ihn den Menschen versichtbaren soll v. 12. „Meinen Bogen gebe (setze) ich in dem Gewölke“ (v. 13). Gemeint ist der Regenbogen. Wenn Gott Wolken zusammenzieht über der Erde (עַנֵּן v. 14 eig. wölken), soll der Bogen sichtbar werden in den Wolken als Zeichen seines Bundes, und zwar nicht blos für die Menschen sondern auch für Gott, indem er den Bogen sehen will, „um seines ewigen Bundes zu gedenken.“ בְּרִית עוֹלָם ist ein Bund, der bestehen soll לְדֹרֹת עוֹלָם für ewige Geschlechter d. i. für die Geschlechter aller Zeiten bis ans Ende der Welt. Daß Gott selbst den Bogen ansehen und dabei seines Bundes gedenken will, ist ‚ein herrlicher, lebensvoller Ausdruck der großen Wahrheit, daß Gottes Bundeszeichen, in die er seine Verheißungen gelegt hat, wirkliche Träger seiner Gnade sind, daß sie nicht blos vor den Menschen, sondern auch *vor ihm* Kraft und wesenvolle Bedeutung haben‘ (*O. v. Gerl.*). Das Setzen des Regenbogens zum Bundeszeichen der Verheißung, daß keine Sintflut mehr kommen solle, sezt voraus, daß derselbe damals zum ersten Male am Gewölbe und Gewölke des Himmels erschien. Hieraus läßt sich folgern, nicht daß es vor der Sintflut nicht geregnet habe, was mit 2, 5 kaum vereinbar sein dürfte, sondern daß die Atmosphäre vor der Flut anders beschaffen war als nach derselben; womit die naturhistorischen Tatsachen harmoniren, welche auf eine Verschiedenheit des Klima's der Erdoberfläche vor und nach der Flut hindeuten. Die Entstehung des Regenbogens, dieses ‚farbigen Glanzes der hervorbrechenden Sonne auf der abziehenden Wolkennacht‘, aus einer naturgesetzlichen Wechselwirkung von Luft und Wasser und Licht kann nichts gegen seinen hier berichteten Ursprung und Zweck beweisen. Denn die Naturgesetze sind ja auch von Gott gesezt und haben ihren lezten Grund und Zweck in dem Natur und Gnade einheitlich zusammenfassenden göttlichen Weltplan. ‚Entstanden aus der Wirkung der Sonne auf das dunkle Gewölk versinnbildet der Regenbogen die Willigkeit des Himmlischen, das Irdische zu durchwirken; ausgespant zwischen Himmel und Erde verkündigt er Frieden zwischen Gott und den Menschen, den Gesichtskreis überspannend die allumfassende Allgemeinheit des Gnadenbundes‘ (*Del.*).

V. 18—29. Das *zweite* Ereignis aus dem Leben Noahs nach der Flut zeigt uns die Keime für die zukünftige Entwickelung des Menschengeschlechts in dreifacher Richtung, welche in dem Charakter seiner drei Söhne vorgebildet ist. Weil von ihnen alle künftigen Geschlechter und Völker abstammen, so werden v. 18 ihre Namen wiederholt mit dem auf das Folgende vorbereitenden Zusatze: „Ham ist der Vater Canaans.“ Von diesen dreien „breitete sich die Erdbevölkerung aus.“ הָאָרֶץ die Erde f. die Erdbevölkerung wie 10, 25 und 11, 1 und wie häufig Länder oder Städte statt ihrer Bevölkerung genant sind. נָפְצָה wahrsch. *Niph.* f. נִפְּצָה von פּוּץ sich zerstreuen (11, 4), sich ausbreiten, s. *Gesen.* §. 67 Anm. 11. *Ew.* §. 193ᶜ. „Und (v. 20) es fing Noah der Ackersmann an und pflanzte einen Weinberg.“ Da אִישׁ הָאֲדָמָה wegen des

Artik. nicht Prädicat des Satzes sondern nur Apposition zu נֹחַ sein kann, so muß man וַיִּטַּע — וַיָּחֶל verbinden in dem Sinne von וַיָּחֶל לִנְטֹעַ s. *Gesen.* §. 142, 3a. Nicht das will der Erzähler berichten, daß Noah nach der Flut den Ackerbau wieder aufnahm, sondern daß er als Ackerbauer den Weinbau zu treibeu anfing, weil dieses Geschäft den Anlaß gab zum Hervortreten der für das künftige Geschick der Völker folgenreichen Verschiedenheit der Natur seiner Söhne. Noch unbekant mit der feurigen Natur des Weines trank Noah und ward trunken und entblößte sich in seinem Zelte v. 21. Obgleich diese Trunkenheit sich entschuldigen läßt, so gilt doch *Luthers* Wort: *Qui excusant Patriarcham, volentes hanc consolationem, quam Spiritus S. ecclesiis necessariam judicavit, abjiciunt, quod scilicet etiam summi sancti aliquando labuntur.* Dieser geringfügige Fall dient, die Herzen seiner Söhne offenbar zu machen. Ham sah die Blöße seines Vaters und zeigte es seinen Brüdern draußen an. Nicht genug seine Augen an der Schande seines Vaters zu weiden — *nunquam enim vino victum patrem filius risisset, nisi prius ejecisset animo illam reverentiam et opinionem, quae in liberis de parentibus ex mandato Dei existere debet. L.* — muß er seine schandbare Freude auch seinen Brüdern kundtun und damit seinen schamlos thierischen Sinn offenbaren. Die Brüder dagegen dekten mit ehrerbietiger Scheu des Vaters Blöße zu mit einem Kleide (הַשִּׂמְלָה das Kleid, das eben zur Hand war) rücklings hinzutretend, ohne seine Scham zu sehen (v. 23), und bewiesen damit eben so sehr wahre kindliche Ehrfurcht als zarte Keuschheit und Schamhaftigkeit. Dafür empfangen sie den Segen ihres Vaters, während Ham für seinen Sohn Canaan den Fluch des Patriarchen erntet. In v. 24 heißt Ham בְּנוֹ הַקָּטָן sein (Noahs) kleiner Sohn, wobei fraglich bleibt, ob הקטן als Comparativ „der jüngere“ oder als Superl. „der jüngste“ zu fassen ist. Grammatik und Sprachgebrauch geben keine Entscheidung an die Hand. Denn in 1 Sam. 17, 14 ist הַקָּטֹן gegenüber שְׁלֹשָׁה הַגְּדֹלִים nicht der jüngste im Vergleich mit den drei ältesten, sondern der jüngere gegenüber den drei älteren, gleichwie 1, 16 durch הַגָּדֹל die Sonne nicht als das größte und der Mond durch הַקָּטֹן nicht als das kleinste Licht, sondern jene als das größere, dieser als das kleinere bezeichnet wird. Will man hingegen auf Grund von 1 Sam. 16, 11, wo הַקָּטָן unstreitig den jüngsten aller Söhne Isai's bedeutet, הקטן hier superlativisch auffassen, so muß man consequent auch in 10, 21 הַגָּדוֹל als Superlativ fassen, und den Widerspruch nicht scheuen, daß in unserm V. Ham der jüngste Sohn Noah's, in 10, 21 aber Sem der älteste Bruder Japhets genant und damit *implicite* Ham für den älteren Bruder Japhets erklärt wurde. Wollen wir nicht leichtfertig einen Widerspruch in den Text dieser beiden Cap. hineintragen, so bleibts nichts übrig, als mit LXX, *Vulg.* u. A. הקטן hier und הגדול 10, 21 comparativisch zu verstehen, so daß Ham hier der jüngere Sohn Noahs und Sem dort der ältere Bruder Japhets genant werde. Alsdann ist in der Reihenfolge der drei Söhne Noahs zugleich ihre Altersfolge angegeben, was an sich die nächstliegende Annahme ist und auch durch c. 10 bestätigt wird,

wo in umgekehrter Folge Japhet zuerst, sodann Ham in der Mitte, zuletzt Sem aufgeführt ist, und womit auch die chronologische Angabe 11, 10 vgl. mit 5, 32 sich vereinigen läßt, s. zu 11, 10.

Um den Spruch Noahs über seine Söhne v. 25—27 zu verstehen, muß man erwägen, einerseits daß, weil vermöge der Zeugung die geistig sittliche Natur des Stammvaters auf seine Nachkommen sich vererbt, in dem verschiedenen Charakter der Söhne Noahs die Verschiedenheit der sittlichen Anlage der von ihnen abstammenden Völker vorgebildet erscheint, andrerseits daß Noah auf dem Grunde ihrer ethisch verschieden gearteten Natur vermöge des Geistes und der Kraft *des* Gottes, mit dem er wandelte, schon in den keimartigen Anfängen die künftige Entwickelung ihrer Nachkommen erschaut und Worte des Segens und des Fluchs über seine Söhne ausspricht, welche den von ihnen abstammenden Geschlechtern ihre Geschichte prophetisch vorzeichneten. In der Sünde Hams ‚liegt der Schandfleck des ganzen künftigen hamitischen Geschlechts, dessen Hauptcharakter die geschlechtliche Sünde ist‘ (*Ziegl.*), und der Fluch, den Noah über diese Sünde ausgesprochen, lastet noch auf den hamitischen Völkern. Aber Noah verfluchte nicht Ham, sondern seinen Sohn Canaan. Dadurch wird Ham an seinem Sohne gestraft, wie er gegen seinen Vater gesündigt hatte (*Hgstb.* Christol. I S. 28). Warum aber nicht seine Söhne insgesamt, sondern nur den einen Canaan der Fluch trift, davon läßt sich der Grund nicht mit *Hofm.* darin suchen, daß Canaan der jüngste Sohn Hams war, wie Ham der jüngste Sohn Noahs. Denn das leztere ist nicht begründet; auch konte unmöglich der ganz äußerliche Umstand, daß Canaan das Unglück hatte, der jüngste Sohn zu sein, einen gerechten Grund zu seiner Verfluchung abgeben. Der eigentliche Grund kann nur entweder darin liegen, daß Canaan bereits entschieden in die Fußstapfen der Impietät und Bosheit seines Vaters getreten war (*Hgstb.*), oder in dem Namen כְּנַעַן gesucht werden, den Noah als bedeutungsvolles *omen* prophetisch ausdeutete, wofür die Analogie des Segensspruches über Japhet, der auch vom Namen ausgeht, entschieden spricht. Der Name כְּנַעַן bed. nicht Niederland, und ist nicht wie vielfach behauptet worden vom Lande ausgegangen und auf seine Bewohner übertragen, sondern umgekehrt zuerst Name des Stammvaters, dann seiner Nachkommen, endlich von diesen auf das Land, welches sie einnahmen, übergegangen. כנען bed. der Unterwürfige von כָּנַע sich beugen, unterwerfen, *hiph.* beugen, unterwerfen Deut. 9, 3. Richt. 4, 23 u. ö. ‚Ham gab seinem Sohne vom Gehorsam den Namen, den er verlangte und selbst nicht leistete. Der Sohn solte des Vaters Knecht sein (denn auf knechtischen Gehorsam führt der Name), der eben so herrisch nach unten als störrig nach oben war. Der Vater, da er ihm den Namen beilegte, dachte nur an die Unterwürfigkeit unter seine Befehle. Gottes geheime Vorsehung aber, die in allen solchen Dingen waltet, hatte eine andere Unterwürfigkeit im Auge‘ (*Hgstb.* S. 28). „Knecht der Knechte (d. i. der niedrigste Sklave, s. *Ew.* §. 313[c]) werde er seinen Brüdern.“ Obgleich dieser Fluch ausdrücklich nur über Canaan ausgesprochen wird, so nötigt

doch schon der Umstand, daß Ham weder für sich noch für seine andern Söhne Anteil an dem Segen Noahs erhält, anzunehmen, daß in Canaan *implicite* Hams ganzes Geschlecht von dem Fluche mitgetroffen wird, wenn derselbe auch vorzugsweise auf Canaan lasten soll. Dies bestätigt auch die Geschichte. Die Canaaniter werden schon unter Josua von dem zum Geschlechte Sems gehörenden Israel teils ausgerottet teils zum niedrigsten Sklavenlose verurteilt (Jos. 9, 21 ff. vgl. Richt. 1, 28. 30. 33. 35) und ihr Rest wird von Salomo dem gleichen Geschicke unterworfen (1 Kön. 9, 20 f.). Die zu Canaan gehörenden Phönizier nebst den Puniern und die Aegypter werden von den japhetischen Persern, Macedoniern und Römern unterjocht, und die übrigen hamitischen Völkerstämme teilten entweder das gleiche Los oder seufzen noch jezt, wie z. B. die Neger und andere afrikanische Stämme, mit der Sünde ihres Stammvaters unter dem Joche der drückendsten Sklaverei. — V. 26. Dem Fluche gegenüber werden die Segenssprüche über Sem und Japhet durch ein neues וַיֹּאמֶר eingeleitet, wobei Canaans Knechtschaft refrainartig wiederholt und zu beiden Brüdern in Beziehung gesezt ist. „Gepriesen sei Jahve, der Gott Sems und Canaan werd ihnen Knecht.“ Statt dem Sem Heil zu wünschen, preist Noah den Gott Sems, wie ähnlich Mose Deut. 33, 20 statt Gad zu segnen, den segnet welcher Gad beglükt, und deutet den Charakter des Heils, das ihm zuteil werden soll, durch den Gottesnamen *Jahve* an. Dies geschieht *propter excellentem benedictionem. Non enim loquitur de corporali benedictione sed de benedictione futura per semen promissum. Eam tantam videt esse ut explicari verbis non possit, ideo se vertit ad gratiarum actionem. Luth.* Wenn Jahve Sems Gott wird, so wird Sem Empfänger und Erbe aller Heilsgüter, welche Gott als Jahve der Menschheit zuwendet. לָמוֹ = לָהֶם steht weder für den *sing.* לוֹ (*Gesen.* §. 103, 2*) noch bezieht es sich auf Sem und Japhet. Es deutet an, daß die Verkündigung nicht das persönliche Verhältnis Canaans zu Sem betrift, sondern ihren Geschlechtern gilt. — V. 27. „Weit mache Gott dem Japhet und er wohne in den Zelten Sems.“ Von der Bedeutung des Namens ausgehend faßt Noah seinen Segen in das an יֶפֶת anklingende יַפְתְּ zusammen, von פָּתָה weit sein (Prov. 20, 19), im *hiph.* mit לְ constr. jemandem Weite, weiten Raum schaffen, sowol von der Ausbreitung über weite Gebiete, als vom Versetzen in eine freie, unbeengte Lage, analog dem הִרְחִיב לְ 26, 22. Ps. 4, 2 u. ö. Beide Beziehungen sind hier festzuhalten, so daß dem Geschlechte nicht nur weite Ausbreitung über ausgedehnte Länderstrecken, sondern zugleich allseitiges glückliches Gedeihen verkündigt wird. Diesen Segen wünscht ihm Noah nicht von Jahve, dem Gotte Sems, der das geistliche Heil der Menschheit schaft, sondern von אלהים Gott dem Schöpfer und Regierer der Welt; denn er bezieht sich zunächst auf Güter dieser Erde, nicht auf geistliche Gnadengüter, obgleich Japhet auch an diesen Teil erhalten soll, denn er soll in die Zelte Sems zu wohnen kommen. Für die streitige Frage, ob zu יִשְׁכֹּן als Subject Gott oder Japhet zu denken, ist schon der Gebrauch des אלהים entscheidend. Wäre von einem Wohnen Gottes in Sems

Zelten die Rede, so daß שָׁכֵן sich auf die Gnadengegenwart Gottes in Israel bezöge, so wäre יהוה zu erwarten, weil Gott als Jahve unter Sem in Israel seine Hütte aufgeschlagen hat. Das Wohnen in Sems Zelten von Japhet zu verstehen, liegt auch darum viel näher, als an ein Wohnen Gottes zu denken, weil *a*) schon der Refrain von Canaan fordert, v. 27 ebenso von Japhet zu verstehen wie v. 26 von Sem, weil *b*) der *plur.* אָהֳלֵי auf das Wohnen Jahve's in Israel gar nicht paßt, da in den Parallelstellen ‚wol von dem Wohnen Gottes in seinem Zelte, auf seinem heil. Berge, zu Zion inmitten der Kinder Israel die Rede ist, ebenso von dem Wohnen der Gläubigen in dem Zelte oder Tempel Gottes, nie aber von einem Wohnen Gottes in den Hütten Israels‘ (*Hgstb.*), weil *c*) ‚sich erwarten läßt, daß die von Sem und Japhet einträchtig vollzogene kindlich zarte Handlung in einem einträchtigen Verhältnisse der beiden Gesegneten zu einander ihren schließlichen gegenbildlichen Segen finden wird‘ (*Del.*). Japhets Wohnen in den Zelten Sems verstehen *Boch.*, *Cler.* u. A. davon, daß Japhets Nachkommen dereinst das Land der Semiten einnehmen und dieselben unterjochen werden (vgl. für diese Bed. ישׁב in 1 Chr. 5, 10), aber schon die Kchv. fast einstimmig im geistlichen Sinne von der Aufnahme der Japhetiten in die Gemeinschaft des Heils der Semiten. In beiden Auffassungen liegt Wahrheit. Das Wohnen sezt die Besitznahme voraus, aber auf ein gewaltsames Besitzergreifen darf man die Worte schon deshalb nicht beziehen, weil dadurch in den Segen Sems eine dem Zusammenhange widerstrebende Trübung käme. Wenn daher auch die Geschichte zeigt, daß die Zelte Sems von den Japhetiten erobert und eingenommen wurden, so bezieht sich doch das hier geweißagte Wohnen in denselben nicht sowol auf die gewaltsame Eroberung, als vielmehr darauf, daß die Eroberer in den Besitz der Besiegten gelangten, mit und unter denselben Zugang zum Heil erhielten, und unter die geistige und geistliche Macht der Besiegten sich beugend fortan mit ihnen einträchtiglich wie Brüder (Ps. 133, 1) in ihren Hütten wohnen. Wenn somit, wie *Hgstb.* richtig bemerkt, das Wohnen Japhets in den Hütten Sems die Einnahme des Landes Sems durch Japhet zur Voraussetzung hat, so ist doch dies Wohnen nicht für Japhet allein, sondern auch für Sem ein Glück, weil Japhet nicht nur in das geistliche Erbe Sems eintrat, sondern dem Sem zugleich alle Güter dieser Welt zuführte Jes. 60. Die Erfüllung ist, wie *Del.* sich ausdrükt, ‚handgreiflich; denn wir alle sind in Sems Hütten wohnende Japhetiten und die Sprache des N. T. ist die in die Hütten Sems eingegangene Sprache Javans,‘ und — fügen wir hinzu — durch das in dieser Sprache verkündigte Evangelium hat das von der römischen Weltmacht leiblich geknechtete Israel den *orbis terrarum romanus* geistlich überwunden und in seine Hütten aufgenommen. — Uebrigens gilt von dem Segen und Fluche Noahs, was von allen prophetischen Aussprüchen gilt, daß sie sich an den Geschlechtern und Völkern, über die sie ausgesprochen worden, im Ganzen erfüllen und nicht gleich einem unabwendbaren Fatum das Geschick aller Individuen im voraus unabänderlich bestimmen, sondern der Freiheit persönlicher Selbstent-

scheidung Raum lassend eben so wenig die Einzelpersonen des gesegneten Geschlechts vor der Möglichkeit des Fallens aus dem Gnadenstande und dem Verluste des Segens sicher stellen, als sie in dem verfluchten Geschlechte den Individuen die Möglichkeit der Bekehrung abschneiden und den sich Bekehrenden den Weg zum Heile und Segen verschließen. Daher wird nicht nur eine Rahab (Jos. 6, 25), ein Aravna (2 Sam. 24, 18 ff.) in die Gemeinde Jahve's aufgenommen, sondern auch dem cananäischen Weibe wird um ihres Glaubens willen vom Herrn geholfen (Matth. 15, 28), dagegen über die verstokten Pharisäer und Schriftgelehrten das Wehe ausgerufen (Matth. 23) und Israel um seines Unglaubens willen verworfen. — In v. 28 f. schließt die Geschichte Noahs mit Angabe seines Lebensalters und seines Todes.

IV. Die Geschichte der Söhne Noahs. Cap. X—XI, 9.

Cap. X. Der Völkerstammbaum.

Von den Söhnen Noahs ist uns nur der Völkerstammbaum oder das Verzeichnis der von ihnen abstammenden Völkerschaften (c. 10) und die Sprachverwirrung mit der Zerstreuung der Menschen über die Erde (11, 1—9) mitgeteilt; zwei für die Geschichte der Menschheit und des Reiches Gottes hochwichtige Tatsachen, die in engster Beziehung zu einander stehen. Der Völkerstammbaum weist den Ursprung der über die Erdteile sich verbreitenden Völkerschaften nach; die Sprachverwirrung zeigt die Ursache der Trennung des einen Menschengeschlechts in viele verschiedene Völker mit eigentümlichen Sprachen.

Der *Völkerstammbaum* oder die sog. Völkertafel ist kein ethnographischer Mythus, kein aus unsicheren Ueberlieferungen und subjectiven Combinationen geflossener Versuch eines alten Hebräers, den Zusammenhang seines Volkes mit den übrigen Völkern der Erde darzulegen, sondern eine auf alte, von den Vätern überkommene Ueberlieferung sich gründende geschichtliche Urkunde über die Genesis der Völker, die nach ihrem Inhalte zu urteilen aus den Zeiten Abrahams stamt (vgl. *Hävern.* Einl. I, 2 S. 227 ff. der 2. A.) und wegen ihrer universellen heilsgeschichtlichen Bedeutung von Mose in die Vorgeschichte des alttestl. Reiches Gottes aufgenommen worden ist. Denn sie weist nicht nur die genealogische Stellung des zum Träger der Heilsoffenbarung erkorenen Geschlechts unter den Völkern der Erde nach, sondern verzeichnet zugleich die gesamte Völkerwelt nach ihrem Ursprunge, in der prophetischen Absicht: anzudeuten, daß die Völker, obgleich sie bald ihren eigenen Wegen überlassen werden (Act. 14, 16), doch von dem Rathschlusse der ewigen Liebe nicht ausgeschlossen bleiben sollen. In dieser Hinsicht sind die Genealogien eine Vorbereitung auf die Verheißung des Segens, der von dem erwählten Geschlechte einst über alle Geschlechter der Erde sich ausbreiten soll (12, 2. 3). — Für die

Das Wesen der Patriarchengeschichte.

Die Zerstreuung der zu zahlreichen Geschlechtern herangewachsenen Nachkommenschaft der Söhne Noahs über die Erde hatte zur notwendigen Folge einerseits die Entstehung einer Mannigfaltigkeit von durch Sprache, Sitten und Gewohnheiten sich von einander unterscheidenden und sich immer mehr gegenseitig entfremdenden Völkern, andererseits die Ausbildung der in der verschiedenen Stellung dieser Völker zu Gott liegenden Keime der Abgötterei zu den polytheistischen Religionen des Heidentums, in welchen die Herrlichkeit des unsterblichen Gottes in die Aehnlichkeit des Bildes von sterblichen Menschen und Vögeln und vierfüßigen und kriechenden Thieren verwandelt ward (Röm. 1, 23 vgl. Sap. c. 13—15). Wolte nun Gott seine Verheißung, *nicht mehr* die Erde um der Sünde des Menschen willen mit dem Fluche der Vertilgung alles Lebendigen zu schlagen (8, 21 f.), aufrecht halten und dem Ueberhandnehmen der sittlichen Verderbnis, die den Tod wirkt, steuern, so mußte er den sich bildenden Völkern gegenüber sich ein Volk zum Träger und Bewahrer seines Heils bilden und gegenüber den entstehenden Weltreichen sich ein Reich zur Herstellung einer Heils- und Lebensgemeinschaft der Menschen mit ihm pflanzen. Hiezu legte Gott den Grund durch die Berufung und Aussonderung Abrams aus seinem Volke und seinem Vaterlande, um ihn durch besondere Führung zum Vater eines Volkes zu machen, von welchem das Heil der Welt kommen solte. Mit Abrams Erwählung nimt die göttliche Heilsoffenbarung an die Menschheit einen particularistischen Charakter an, indem Gott fortan sich nur Abram und seiner Nachkommenschaft unmittelbar als Gründer des Heils und Führer zum wahren Leben bezeugt, die übrigen Völker hingegen ihrer eigenen Entwicklung nach der Kraft der ihnen verliehenen Gaben überläßt, damit sie versuchen und erfahren solten, daß sie auf ihren Wegen ohne die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gotte den Frieden der Seele und die Seligkeit des Lebens nicht finden können (vgl. Act. 17, 27). Dieser Particularismus trug aber von Anfang an den Keim des Universalismus in sich. Abram wird berufen, auf daß durch ihn alle Geschlechter der Erde gesegnet werden (12, 1—3). Daher knüpft auch die mit seiner Berufung anhebende neue Gestaltung der göttlichen Führung des Menschengeschlechts an die bisherige Weltentwicklung an, indem Abram einerseits aus dem von Jahve gesegneten Geschlechte Sems, andrerseits

nicht als Einzelperson, sondern als Mann mit seinem Eheweibe berufen ward. Wenn hiedurch eben so sehr die Continuität der göttlichen Offenbarung als die in der Schöpfung begründete Ordnung der menschheitlichen Entwicklung gewahrt wurde, so begründet doch Abrams Berufung insofern den Anfang einer neuen Periode, als zur Ausführung des göttlichen Rathschlusses die vorhandenen Grundlagen selbst erneuert werden mußten. Obgleich nämlich die Erkentnis und Verehrung des wahren Gottes sich in den Geschlechtern Sems reiner als unter den übrigen Nachkommen Noahs erhalten hatte, so war doch auch schon im Hause Therahs der reine Gottesdienst durch Götzendienst getrübt (Jos. 24, 2 f.), und obgleich Abram durch Zeugungen Stammvater des zu bildenden Volkes Gottes werden solte, so war doch sein Weib unfruchtbar, also auf dem Wege der Natur ein von ihm ausgehendes Geschlecht nicht zu erwarten.

Als grundlegender neuer Anfang gestaltete sich demgemäß die Patriarchengeschichte zu einer Familiengeschichte, in welcher die göttliche Gnade den Boden für das werdende Israel bereitete. Denn aus der Familie solte das Volk erwachsen und in der Lebensführung der Stammväter sein Charakter ausgeprägt und seine Entwicklung vorgezeichnet werden. Diese Anfangsgeschichte durchläuft drei Stadien, welche durch die drei Familienhäupter, die *κ. ε.* sogenanten Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob bestimt sind, bis in den Söhnen Jakobs die Einheit des erwählten Geschlechts sich zur Zwölfzahl der unmittelbaren Stammväter des Volks entfaltete. In der Dreiheit der Patriarchen solte einerseits die gesamte Charakterbildung und Lebensführung Israels, andrerseits die göttliche Erwählung des Volks zur vollen vorbildlichen Darstellung gelangen. Diese beiden Momente sind die Angelpunkte, um welche sich alle Gottesoffenbarungen und alle Lebensführungen, welche den Patriarchen zuteil wurden, bewegen. Die göttlichen Offenbarungen bestehen fast ausschließlich in Verheißungen und soweit diese Verheißungen den Patriarchen schon erfült wurden, sind die Erfüllungen selbst wieder Realweißagungen und verheißungsvolle Unterpfänder für die erst in der fernen und fernsten Zukunft zu gewährende volle Erfüllung. Und die Lebensführungen bezwecken die der Verheißung entsprechende Gesinnung des Glaubens zu erzeugen, welche sich unter allen Wechselfällen des Erdenlebens bewährt. ‚Der Glaube, welcher das Wort der Verheißung ergreift und auf dieses Wort hin das Sichtbare und Gegenwärtige gegen das Unsichtbare und Zukünftige daran gibt, ist der Grundcharakterzug der Patriarchen' (*Del.*). Diesen Glauben beweist und bewährt Abraham durch schwere Entsagung, ausharrende Geduld und selbstverleugnenden Gehorsam im vollsten Maße, so daß er dadurch zum Vater der Gläubigen (*πατὴρ πάντων τῶν πιστευόντων* Röm. 4, 11) geworden ist. Isaak ist stark im Dulden und Hoffen; und Jakob ringt im Glauben unter mannigfachen schwierigen Lebensverhältnissen, bis er den Segen der Verheißung sich erkämpft. ‚Abraham ist der Mann des freudig wirkenden Glaubens; Isaak der Mann des still duldenden Glaubens; Jakob der Mann des ringenden

Glaubens' (*Baumg.*). — Also im Glauben wandelnd wurden die Patriarchen Vorbilder des Glaubens für alle Geschlechter, die von ihnen abstammen und durch sie gesegnet werden solten, und Ahnherren eines Volkes, welches Gott nach der Wahl seiner Gnade sich zu bilden beschlossen hatte. Denn die göttliche Erwählung beschränkt sich nicht auf die Auswahl Abrams aus den Geschlechtern Sems zum Stammvater des zum Träger des Heils bestimten Volks; sie zeigt sich auch in der Ausscheidung Ismaels, welchen Abram nach menschlichem Willen zur Erlangung des verheißenen Samens mit der Hagar, der Magd seines Eheweibes, gezeugt hatte, und in der von Gott durch Neubelebung des bereits erstorbenen Mutterleibes der unfruchtbaren Sara gewirkten Empfängnis und Geburt Isaaks, des Sohnes der Verheißung; sie tritt endlich noch deutlicher bei den Zwillingssöhnen, welche Rebekka dem Isaak gebar, hervor, indem der erstgeborene Esau verworfen und der jüngere Jakob zum Erben der Verheißung erwählt und diese schon vor ihrer Geburt vorausverkündigte Wahl gegen die Willensneigung Isaaks aufrecht erhalten wurde, so daß nicht Esau sondern Jakob den Verheißungssegen empfing. — Dies alles ist geschehen zum Vorbilde für die Zukunft, auf daß Israel erkennen und beherzigen solte, daß nicht die leibliche Abstammung von Abraham die Kindschaft Gottes begründe, sondern Kinder Gottes nur die sind, welche die göttliche Verheißung im Glauben ergreifen und in den Fußtapfen des Glaubens ihrer Stammväter wandeln (vgl. Röm. 9, 6—13).

Fassen wir nun noch die Art und Weise der Gottesoffenbarungen ins Auge, so zeigt sich auch darin ein neuer Anfang, daß mit der Berufung Abrams die *Erscheinungen* Gottes beginnen. Zwar hatte sich Gott den Menschen von Anfang an sichtbar kundgegeben; dennoch vernehmen wir in der Urzeit nichts von Gotteserscheinungen, weil Gott vor der Sintflut seine Gegenwart der Erde noch nicht entzogen hatte. Als auf der Erde gegenwärtig offenbarte er sich noch Noah vor der Flut. Als er aber nach der Flut einen Bund mit ihm aufgerichtet und durch denselben der Erde und Menschheit das Fortbestehen zugesichert hatte, hörten die unmittelbaren Gottesoffenbarungen auf, indem Gott seine sichtbare Gegenwart der Welt entzog, so daß er vom Himmel herab das Gericht über die Thurmbauer zu Babel verhängte, und auch den Ruf an Abram in seiner Heimat Hàran durch sein Wort, ohne Zweifel durch geistige Ansprache, ergehen ließ. Sobald aber Abram in Folge des göttlichen Rufes nach Canaan gezogen war, *erschien* ihm dort Jahve (12, 7). Diese Erscheinungen, die von da ab sich beständig wiederholen, erfolgen vom Himmel herab, indem Jahve, nachdem er mit Abram und den andern Patriarchen geredet, geht (וַיֵּלֶךְ 18, 33) d. h. sich entfernt oder zur Höhe auffährt (17, 22. 35, 13 וַיַּעַל), und werden den Patriarchen teils im wachen Zustande, in einer für die leiblichen Sinne erkennbaren Weise, teils in Visionen, mittelst geistiger Verzückung, teils endlich in der Form des Traumes (28, 12 ff.) zuteil. Ueber die Gestalt, in welcher Gott erschien, ist in den meisten Fällen nichts berichtet. Nur in 18, 1 ff. ist erzählt, daß drei Männer zu Abram

kamen, von welchen der eine sich als Jahve zu erkennen gab, die beiden andern 19, 1 Engel genant werden. Außerdem lesen wir öfter von Erscheinungen des מַלְאַךְ יְהוָֹה 16, 7. 22, 11 u. a. oder הָאֱלֹהִים und מ׳ אלהים 21, 17. 31, 11 u. ö., die sich durch das ganze A. T. hindurch wiederholen, und noch bei dem Propheten Zacharja wenn auch nur in der Vision vorkommen. Von den Erscheinungen Jahve's (Elohims) können die des Engels Jahve's (Elohims) schon deshalb nicht wesentlich verschieden sein, weil Jakob die Erscheinung Jahve's zu Bethel (28, 13 ff.) in der Folge als Erscheinung des Maleach Haelohim, des Gottes von Bethel bezeichnet (31, 11 f.) und in seinem Segensspruche über die Söhne Josephs 48, 15 f.: „der Gott (האלהים) vor dem meine Väter gewandelt Abraham und Isaak, der Gott (האלהים) der mich weidet von jeher und bis auf diesen Tag, der Engel (הַמַּלְאָךְ) der mich erlöset von allem Uebel, segne die Knaben," den Engel Gottes vollständig Gott beiordnet und gleichstelt, indem er ihn nicht nur als den betrachtet, dem er alle Bewahrung in seiner ganzen Lebensführung verdankt, sondern von ihm auch den Segen seinen Enkeln erbittet. Es entsteht daher die Frage, ob

Der Engel Jahve's oder Gottes Gott selbst in einer besonderen Weise seiner Selbstoffenbarung sei oder irgend ein geschaffener Engel, dessen sich Gott als Organ seiner Selbstbezeugung bediente.[1] Von diesen beiden Ansichten halten wir die erstere für allein schriftgemäß. Denn die Wesenseinheit des Maleach Jahve *mit* Jahve ergibt sich unzweifelhaft aus folgenden Momenten: 1. Der Engel Gottes identificirt sich selbst mit Jahve und Elohim, indem er sich göttliche Attribute beilegt und göttliche Werke tut. So spricht er zu Abraham 22, 12: „nun weiß *ich*, daß du gottesfürchtig und *mir* deinen einzigen Sohn nicht vorenthalten hast" (d. h. ihn Gott als Brandopfer hast opfern wollen), und zur Hagar 16, 10; „*ich* will deinen Samen sehr mehren, daß er vor Menge nicht gezählt werden soll," und 21, 18: „*ich* will ihn zum großen Volke machen", ganz so wie Elohim 17, 20 in Bezug auf Ismael, und Jahve 13, 16. 15, 4 f. in Betreff Isaaks zu Abraham geredet hat. Endlich zu Mose spricht der Engel Jahve's Ex. 3, 6 ff.: „*ich* bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams Isaaks und Jakobs, *ich* habe gesehen das Elend *meines* Volks in Aegypten und ihr Geschrei

1) Die alte Synagoge betrachtete den *Maleach Jehova* als die *Schechina*, die Einwohnung Gottes in der Welt d. h. den einigen Mittler zwischen Gott und Welt, der in der jüdischen Theologie auch den Namen *Metatron* führt (s. *Hgstb.* Christol. III, 2, S. 78 ff.); die alte Kirche hielt ihn für den Sohn Gottes, den *Logos*, die zweite Person der Gottheit, und nur einige Kchv., wie *Augustin* u. *Hieronym.* dachten an einen geschaffenen Engel (s. *Hgstb. l. c.* S. 60 f.). Diese Ansicht wurde von vielen römischen Theologen, von den Socinianern, Arminianern u. a. angenommen, und ist in neuester Zeit insbesondere von *Hofmann* (Weiss. u. Erf. I, S. 127 ff. u. Schriftbew. I, S. 174 ff. u. 378 ff. der 2. A.) verteidigt worden, dem *Del.* (Comm. z. Genes.), *Kurtz* (Gesch. d. A. B. I, S. 144 ff. d. 2. A.) u. Andere folgen. Dagegen ist die altkirchliche Anschauung in sehr eingehender und gründlicher Weise von *Hgstb.* Christol. I, S. 124 ff. u. III, 2 S. 31 ff. der 2. A. verteidigt worden.

Cap. XII. Abrams Berufung und Einwanderung in Canaan. Sein Zug nach Aegypten.

Die Lebensgeschichte Abrahams von seiner Berufung bis zu seinem Tode verläuft in vier Stadien, deren Anfänge durch göttliche Offenbarungen von epochemachender Bedeutung bezeichnet sind. Das erste Stadium c. 12—14 begint mit seiner Berufung und Einwanderung in

1) Diese Betrachtungsweise ist nicht blose Schriftanwendung, sondern die richtige Auslegung der dunklen Andeutungen des A. T. im Lichte der Erfüllung des N. T. Denn nicht der Maleach Jahve allein ist Offenbarer Gottes, sondern auch Jahve selbst ist Offenbarungsgott und Heiland. Wie in der Geschichte des A. T. neben der Offenbarung des Maleach Jahve die Offenbarung Jahve's hergeht, so in der Weißagung die Verkündigung des Messias, des Sprosses Davids und Knechtes Jahve's neben der Verkündigung von dem Erscheinen Jahve's zur Verherrlichung seines Volkes und Vollendung seines Reiches. Vgl. *Thomasius*, Christi Person und Werk I S. 76 f. der 2. Aufl.

Canaan; das zweite c. 15—16 mit der Verheißung eines Leibeserben und der Bundschließung; das dritte c. 17—21 mit der Bundesaufrichtung durch Namenänderung und Einsetzung des Bundeszeichens der Beschneidung; das vierte c. 22—25, 11 mit der Versuchung Abrahams zur Bewährung und Vollendung seines Glaubenslebens. Alle göttlichen Offenbarungen an ihn gehen von Jahve aus; und der Jahvename beherscht die ganze Lebensführung des Vaters der Gläubigen, so daß Elohim nur da zu finden, wo Jahve seiner Bedeutung nach entweder ganz unanwendbar war, oder doch minder passend erschien.[1]

V. 1—3. **Die Berufung.** Das Wort Jahve's, durch welches Abram berufen wird, enthält ein Gebot und eine Verheißung. Abr. soll Alles verlassen — Vaterland, Verwandtschaft (מוֹלֶדֶת s. 43, 7) und Vaterhaus — und dem Herrn in das Land, das er ihm zeigen wird, folgen. Er soll also unbedingt sich der Führung Gottes anvertrauen, ihm folgen, wohin er ihn führen wird. Da jedoch nach v. 5 Abram in Folge dieser göttlichen Aufforderung auszieht um nach Canaan zu gehen, so müssen wir annehmen, daß ihm Gott wenn nicht das Land selbst so doch die Richtung seines Wegs gleich anfangs bestimter bezeichnet hat. Daß aber Canaan das Ziel seiner Wanderung sein solte, das wurde ihm ohne Zweifel erst durch die nach seinem Einzuge in dasselbe empfangene Offenbarung (v. 7) zur vollen Gewißheit. — Für dieses Opfer der Entsagung und Verleugnung aller natürlichen Bande erteilt ihm der Herr die überschwenglich große Verheißung: „ich will dich zu einem großen Volke machen, und dich segnen und deinen Namen groß machen, und sei ein Segen.“ Die vier Glieder dieser Verheißung sind nicht mit *Th. Schott,* Exeg. Beitr. z. Genes. in d. Ztschr. f. d. luth. Theol. 1859 S. 234 in zwei einander gegenüberstehende Parallelglieder zusammenzuziehen, wonach der Atnach an falscher Stelle stehen würde, sondern als steigende Klimax zu fassen, vier Momente des Abram zugesagten Heils ausdrückend, von welchen das lezte in v. 3 weiter entfaltet wird. Durch die Setzung des Atnach unter שְׁמֶךָ wird das vierte Glied als ein neues zu den drei vorhergenanten hinzukommendes selbständiges Moment markirt. Diese Momente sind 1. Vermehrung zu einem zahlreichen Volke, 2. Segen d. i. leibliches und geistiges Gedeihen, 3. Verherrlichung seines Namens d. i. Erhebung Abrams zu Ehre und Herrlichkeit, 4. Bestimmung zum Träger und Spender des Segens. Abram soll nicht blos Segen empfangen, er soll selbst ein Segen sein, nicht nur von Gott gesegnet, sondern auch ein Segen und Segensvermittler für Andere werden. Der Segen soll — dies ergibt sich unzweideutig aus der näheren Bestimmung des הְיֵה בְּרָכָה in v. 3 — fortan mit Abram

1) Die Hypothese, daß die Erzählung aus elohimischen und jehovischen Urkunden zusammengesezt sei, läßt sich nur unter Verkennung der unterschiedlichen Bedeutung dieser beiden Gottesnamen mittelst willkürlicher Beseitigung des יהוה in 17, 1 auf Grund irrtümlicher Bestimmung des Verhältnisses, in welchem אֵל שַׁדַּי zu יהוה steht, festhalten. Vgl. m. Abhandl. über die Gottesnamen im Pent. in der Ztschr. f. d. luth. Theol. 1851 S. 242 ff. u. in *Hävern.* Einl. in d. A. T. I, 2 S. 85 ff. der 2. Aufl.

gleichsam verwachsen sein, so daß *a*) Segen und Fluch der Menschen von ihrer Stellung zu ihm abhängen wird, und *b*) in ihm alle Geschlechter der Erde gesegnet werden. קִלֵּל eig. als leicht, gering behandeln, schmähen, bed. das ‚blaspheme Fluchen des Menschen.' אָרַר das ‚richterliche Fluchen Gottes.' Bedeutsam erscheint noch, ‚daß von Segnenden in der Mehrzahl und von Fluchenden nur in der Einzahl die Rede ist; die Gnade erwartet, daß der Segnenden viele sein werden und nur hie und da ein Einzelner nicht Segen um Segen, sondern Fluch um Fluch eintauschen wird' (*Del.*). In v. 3[b] wird Abram der Eine zum Segen für Alle gesezt. Bei dem בְּךָ ist die Grundbedeutung des ב *in* nicht zu verwischen, aber auch die instrumentale Bed. *durch* nicht auszuschließen. Abr. soll nicht blos Vermittler sondern Quell des Segens für Alle werden. Die Bezeichnung Aller durch כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה weist in משפחת auf die Teilung der einen Menschheitsfamilie in eine Vielheit von Geschlechtern (s. 10, 5. 20. 31) und in האדמה auf den 3, 17 über das Erdreich ausgesprochenen Fluch zurück. Der Segen Abrams wird die geteilten Geschlechter wieder zur Einheit verbinden und den um der Sünde willen über die Erde verhängten Fluch für die ganze Menschheit in Segen umwandeln. Dieses Schlußwort der Verheißung umspant alle Völker und Zeiten und stelt, wie *Baumg.* treffend bemerkt, die ganze Fülle des göttlichen Rathes zum Heile der Menschen in die Berufung Abrams hinein. Daher sind auch alle ferneren Verheißungen an die Patriarchen wie an Israel nur weitere Entfaltungen und genauere Bestimmungen des in dieser ersten Verheißung dem ganzen Menschengeschlechte in Aussicht gestelten Heiles. Selbst die Zusage, welche Abram nach seinem Einzuge in Canaan v. 6 erhält, ist *implicite* schon mit in dieser ersten Verheißung enthalten, indem ja ein großes Volk nicht ohne ein ihm gehörendes Land zu denken. Diese Verheißung wird Abram mehrmals erneuert, zuerst nach seiner Trennung von Lot 13, 14—16, wo jedoch das Moment des Segens als für den Zusammenhang jener Stelle nicht von Wichtigkeit übergangen ist und nur die beiden Momente der zahllosen Mehrung seines Samens und des Besitzes des Landes Canaan und zwar „auf ewig" ihm und seinem Samen zugesagt wird; sodann in 18, 18 mehr gelegentlich zur Motivirung des Vertrauens, mit welchem Jahve ihm das Geheimnis seiner Weltregierung eröfnet, endlich in den beiden größten Wendepunkten seiner Lebensführung, wo ihm die ganze Verheißung in feierlichster Weise bestätigt wird, nämlich c. 17 beim Beginne der Aufrichtung des mit ihm geschlossenen Bundes, wo das „Machen zu einem großen Volke" zum „Machen zu Völkern und Hervorgehen von Königen aus ihm" gesteigert und das „Segen-sein" als Aufrichtung eines Bundes, indem Jahve ihm und seiner Nachkommenschaft Gott sein wolle, näher bestimt wird (v. 3 ff.); und sodann in c. 22 nach Bewährung seines Glaubensgehorsams bis zur Hingabe seines einzigen Sohnes, wo ihm die zahllose Mehrung seines Samens und der von ihm auf alle Völker übergehende Segen durch einen Eidschwur verbürgt werden. Dieselbe Verheißung wird hernach Isaak, und zwar mit Erinnerung an diesen Eid c. 26, 3. 4, und Jakob

auf seiner Flucht aus Canaan vor Esau 28, 13 f. und nach seiner Rükkehr dorthin 35, 11 f. erneuert. Bei diesen Erneuerungen wird nur 28, 14 das lezte Glied unserer Verheißung: „alle Geschlechter der Adama," jedoch mit dem Zusatze: „und in deinem Samen" wörtlich wiederholt, in den übrigen Stellen sind statt dessen כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ genant, wobei der Familienzusammenhang außer Acht gelassen, nur der ökumenische Charakter des Segens hervorgehoben ist Außerdem ist statt des *niph.* נִבְרְכוּ zweimal (22, 18 und 26, 4) das *hitp.* הִתְבָּרְכוּ gebraucht. Dieser Wechsel der *Conjug.* beweist aber durchaus nicht, daß das *niph.* in dem ihm ursprünglich eigenen reflexiven Sinne gefaßt sein wolle. Das *hitp.* hat allerdings die Bed.: sich Segen wünschen Deut. 29, 18, mit בְּ der Person, von welcher man Segen wünscht (Jes. 65, 16. Jer. 4, 2) oder deren Segen man wünscht Gen. 48, 20. Aber das *niph.* נִבְרַךְ hat, wie *v. Hofm.* Schriftbew. II, 1 S. 103 mit *Hgstb.* anerkent, nur die passive Bed. gesegnet werden, die der Context auch hier fordert, vgl. *A. Köhler* Bibl. Gesch. I S. 99. Unsere Verheißung lautet nicht blos dahin, daß alle Geschlechter der Erde sich den Segen, den Abram besizt, wünschen werden, sondern daß sie diesen Segen wirklich in Abr. und seinem Samen erhalten werden. Durch die Erklärung: sich Segen wünschen, wird der Verheißung die Spitze abgebrochen; nicht nur ihr Zusammenhang mit der Weißagung Noahs von Japhets Wohnen in den Hütten Sems 9, 28 verkant und die Correspondenz des Segens über alle Geschlechter der Erde mit dem Fluche, der nach dem Sündenfalle über die Erde erging, aufgehoben, sondern auch die wirkliche Teilnahme aller Völker der Erde an diesem Segen zweifelhaft gemacht und die Beziehung, welche die Apostel Petrus Act. 3, 25 und Paulus Gal. 3, 8 und 14 dieser Verheißung auf alle Völker geben, der feste Schriftgrund entzogen. Doch dürfen wir um deßwillen nicht auch dem *hitp.* in 22, 18 und 26, 4 die passive Bedeutung beilegen, sondern in jenen Stellen ist nur die subjective Stellung der Völker zu dem Segen Abrahams hervorgehoben, daß nämlich die Völker sich den Segen, der ihnen in Abraham und seinem Samen werden soll, auch selber wünschen werden.

V. 4—9. **Die Einwanderung in Canaan.** Dem Rufe des Herrn

Cap. XVII. Besiegelung des Bundes durch neue Namen und Beschneidung.

V. 1—14. Lange schon, mindestens 14 J. lang, war der Bund mit Abram geschlossen, und Abram ohne sichtbare Zeichen seiner Verwirklichung nur im Glauben auf die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Verheißung angewiesen. Da erschien ihm, als er 99 J. alt war, 24 J. nach seiner Einwanderung und 13 J. nach Ismaels Geburt, Jahve wieder, um den geschlossenen Bund ins Werk zu setzen, seinen Vollzug anzu-

bahnen. In sichtbarer, jedoch nicht näher beschriebener Gestalt zu Abram herabgekommen (vgl. v. 22), sprach er zu ihm: „Ich bin אֵל שַׁדַּי allmächtiger Gott, wandle vor mir und sei unsträflich.“ Bei der Bundschließung hatte Gott sich ihm als יהוה bezeugt (15, 7), hier bezeichnet Jahve sich אל שדי Gott der Gewaltige; שַׁדַּי von שָׁדַד gewaltig sein und vergewaltigen, mit der Nominalendung *aj*, wie חַגַּי der Festliche, יְשִׁישַׁי der Greise u. a. Nomina gebildet. Dieser Name ist nicht mit אלהים Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt zu identificiren, obgleich für das auf die höhere und feierliche Diction beschränkt gebliebene אל שדי in der einfachen Erzählung אלהים eintritt. Er gehört in die Sphäre der Heilsoffenbarung, bildet ein Moment in der Manifestation Jahve's und bezeichnet Jahve den Bundesgott als den, welcher die Macht besizt, seine Verheißung zu realisiren, wenn auch die Naturordnung dazu weder Aussicht zeigt, noch mit ihren Kräften ausreicht. Diese Selbstbenennung Jahve's solte für Abram ein Unterpfand sein, daß Gott ihm troz seines eigenen *σῶμα ἤδη νενεκρωμένον* und troz der *νέκρωσις τῆς μήτρας Σάῤῥας* (Röm. 4, 19) die verheißene zahlreiche Nachkommenschaft geben könne und werde. Dagegen fordert Gott von Abram: wandle vor mir (vgl. zu 5, 22) und sei unsträflich (תָּמִים wie 6, 9). ‚Sowie für die Stiftung des Bundes die im Glauben empfangene Gerechtigkeit nötig war, so wird zur Erhaltung und Befestigung des Bundes der unsträfliche Wandel vor Gott erfordert‘ (*Baumg.*). Auf diesen Eingang folgt die nähere Bestimmung der neuen Gottesoffenbarung, zuerst nach ihrer in dem neuen Gottesnamen liegenden Verheißung v. 2—8, sodann nach der Abram aufzuerlegenden Verpflichtung v. 9—14. „Ich will — spricht der Allmächtige — meinen Bund geben zwischen mir und dir und dich gar sehr mehren.“ נָתַן בְּרִית bed. nicht den Bund schließen (= כָּרַת ב׳), sondern den Bund geben, setzen d. h. realisiren, das im Bunde Zugesagte ins Werk setzen, s. v. a. den Bund aufrichten (הֵקִים vgl. v. 7 und 9, 12 mit 9, 9). Diese Verheißung eignete sich Abram an, indem er anbetend auf sein Angesicht niederfiel, worauf Gott das Wesen des zu verwirklichenden Bundes weiter explicirte. V. 4. Von Seiten Gottes (אֲנִי absolut voraufgestelt, was mich betrift, meinerseits) soll er darin bestehen, daß Gott Abram *a*) zum Vater (אַב statt אֲבִי mit Rücksicht auf den Namen Abram gewählt) einer Völkermenge, zum Ahn von Völkern und Königen machen, *b*) in ewigem Bundesverhältnisse ihm und seiner Nachkommenschaft nach ihren Geschlechtern, nach allen aufeinanderfolgenden Generationen Gott sein, als Gott sich erweisen, *c*) ihnen das Land, in welchem er als Fremdling pilgert, ganz Canaan zum ewigen Besitze geben werde. Zur Verbürgung dieser Verheißung wandelt Gott seinen Namen אַבְרָם d.i. hoher Vater in אַבְרָהָם d. i. Vater der Menge, von אַב und רָהָם arab. *ruhâm* = הָמוֹן Menge. In diesem neuen Namen gab ihm Gott insofern ein reales Unterpfand für die Aufrichtung seines Bundes, als der Name welchen Gott gibt oder beilegt kein inhaltsleerer Klang sein und bleiben kann, sondern als Ausdruck des Wesens Realität gewinnen muß. — V. 9 ff. Von Seiten Abrahams (וְאַתָּה der Gegensatz zu אֲנִי v. 4) fordert Gott,

daß er mit seiner Nachkommenschaft in allen Geschlechtern den Bund halten und zum Zeichen dessen sich selber und allen männlichen Personen seines Hauses das Fleisch der Vorhaut beschneiden, d. i. die über der Eichel des Zeugungsgliedes befindliche Haut wegschneiden soll. הִמּוֹל *niph.* von מוּל und נְמַלְתֶּם *perf. niph.* für נְמַלֹּתֶם von מָלַל = מוּל, s. *Ges.* §. 67 Anm. 11. Als Bundeszeichen wird die Beschneidung v. 13 „der Bund am Fleische" genant, sofern das Wesen des Bundes am Fleische zur Erscheinung komt. Sie soll sich nicht blos auf den Samen, die leiblichen Nachkommen Abrahams erstrecken, sondern auf alle männlichen Personen seines Hauses, auch auf כֹּל בֶּן נֵכָר jeden Fremden d. h. nicht zum Samen Abrams gehörenden Sklaven, sowol den im Hause geborenen (יְלִיד בַּיִת) als den mit Geld erworbenen d. h. gekauften (מִקְנַת־כֶּסֶף), und an dem „Sohne von 8 Tagen" d. h. dem 8 T. alten männlichen Kinde, oder 8 T. nach der Geburt vollzogen werden, mit der Drohung, daß der Unbeschnittene aus seinem Volke ausgerottet werden solle dafür, daß er durch Unterlassung der Beschneidung den Bund mit Gott gebrochen. Die Formel נִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא, mit der viele Gesetze eingeschärft werden, vgl. Ex. 12, 15. 19. Lev. 7, 20. 21. 25 u. ö., bezeichnet nicht Verstoßung aus dem Volke oder Verbannung, sondern Tödtung, sowol Wegraffung durch unmittelbares göttliches Gericht oder frühzeitigen Tod durch Gottes Hand, als auch die von der Gemeinde oder Obrigkeit zu vollstreckende Todesstrafe, mag nun מות יומת hinzugefügt sein wie Ex. 31, 14 u. a. oder nicht, wie besonders deutlich aus Lev. 17 erhellt, wo durch וְנִכְרַת הָאִישׁ v. 9 und וְהִכְרַתִּי וגו v. 10 die von der Obrigkeit zu vollziehende Ausrottung von der durch Gott selbst zu vollziehenden unterschieden ist. S. *m.* Archäol. §. 153, 1. Das altertümliche מֵעַמֶּיהָ aus ihren Leuten d. h. ihrem Volke wird hiebei zuweilen durch (עַמָּהּ) מִקֶּרֶב עַמּוֹ Lev. 17, 4. 10. Num. 15, 30 oder מִיִּשְׂרָאֵל Ex. 12, 15. Num. 19, 13 oder מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל Ex. 12, 19 ersezt und statt הַנֶּפֶשׁ auch הָאִישׁ gebraucht Lev. 17, 4. 9 vgl. Ex. 30, 33. 38.

V. 15—21. Auf die Anordnung des Bundeszeichens folgt die weitere Offenbarung über den verheißenen Samen, daß Abr. denselben von seinem Weibe Sara empfangen solle. Zur Bestätigung dieser erhabenen Bestimmung soll sie nicht mehr *Sarai* heißen, שָׂרַי nach der warscheinlichsten Erklärung von *Del.* von שָׂרַר mit der Endung *aj* gebildet, die Fürstliche, sondern שָׂרָה die Fürstin; denn sie soll zu Völkern, zur Mutter von Völkerkönigen werden. Da fiel Abr. auf sein Angesicht und lachte, bei sich sprechend (d. i. denkend): „Soll dem Hundertjährigen geboren werden oder soll Sara, soll eine Neunzigjährige gebären?" Die Wiederholung des הֲ nach הֲ — וְאִם ist emphatisch; und hinsichtlich des Dagesch *dirimens* in הַלְּבֶן wie 18, 21. 37, 32 vgl. *Ges.* §. 100, 4. *Ew.* §. 104[b]. — ‚Die Verheißung war so gewaltig groß, daß er anbetend zu Boden sank, und so gewaltig paradox, daß er unwillkürlich lachen mußte' (*Del.*). *Non quod vel sperneret vel pro fabula duceret vel rejiceret Dei promissionem, sed ut fieri plerumque in rebus minime exspectatis solet, partim gaudio exultans partim admiratione extra se raptus in risum prorumpit.* *Calv.* In diesem freudigen

Staunen sagte er zu Gott v. 18: „Möchte doch Ismael vor dir leben!" Diese Worte mit *Calv.* u. A. als Ausdruck der Genüge an dem Gedeihen Ismaels zu fassen, als ob er Höheres zu hoffen nicht wage, dürfte schwerlich ausreichen. Die Bitte involvirt zugleich die Besorgnis, daß Ismael an dem Bundessegen keinen Teil erhalten möchte. Darauf antwortet Gott: „Ja (אֲבָל *imo*) Sara, dein Weib gebiert dir einen Sohn und du wirst seinen Namen Isaak, nach der griech. Form Ἰσαάκ für das hebr. יִצְחָק d. i. *Lacher* mit Bezug auf das Lachen Abrahams v. 17 vgl. 21, 6, nennen, und ich werde meinen Bund mit ihm aufrichten" d. h. ihn zum Träger der Bundesgnade machen. Aber auch die Bitte wegen Ismaels will Gott gewähren; er will ihn sehr fruchtbar machen, daß er 12 Fürsten zeugen und zu einem großen Volke werden soll. Der Bund aber — wiederholt Gott v. 21 — soll mit Isaak aufgerichtet werden, den Sara zu dieser Zeit im andern Jahre gebären werde. — Wenn somit Ismael von der Teilnahme am Bundesheile ausgeschlossen, die Bundesgnade allein Isaak zugesprochen wird, und doch Abr. zu einer Menge von Völkern werden soll (v. 16), so können unter der „Menge von Völkern" weder die Ismaeliten noch auch die von den Söhnen der Ketura abstammenden Völkerschaften (25, 2 ff.) einbegriffen sein, sondern die verheißene Völkermenge kann allein durch Isaak, und da von dessen Söhnen auch Esau keinen Teil an der Bundesverheißung erhält, allein durch Jakob von Abraham abstammen. Alle Söhne Jakobs aber begründen nur das *eine* Volk Israel, mit welchem Jahve seinen Bund mit Abraham aufgerichtet hat Ex. 6 und 20—24, so daß Abr. durch Israel zum leiblichen Vater nur *eines* Volks geworden ist. Hieraus folgt ganz notwendig, daß die zu einer Menge von Völkern sich entfalten sollende Nachkommenschaft Abrahams nicht in dieser einen leiblichen Nachkommenschaft, dem Volke Israel aufgeht, sondern die geistliche Nachkommenschaft mit in sich faßt, d. h. alle Völker in sich begreift, welche ἐκ πίστεως Ἀβραάμ in die Kindschaft Abrahams eingepflanzt werden, vgl. Röm. 4, 11 f. und 16 f. Daß übrigens der Same Abrahams nicht auf seine leiblichen Nachkommen zu beschränken ist, ergibt sich auch schon daraus, daß die Beschneidung als Bundeszeichen nicht auf seine leibliche Nachkommen beschränkt, sondern auch auf seine Hausgenossen ausgedehnt wird, wodurch auch diese Fremdlinge in die Gemeinschaft des Bundes aufgenommen und dem verheißenen Samen zugezählt werden. — Wenn nun dieser zur Völkermenge sich mehrenden Nachkommenschaft Abrahams in v. 8 das ganze Land Canaan zum ewigen Besitztume verheißen wird, so ist nach dem eben Gesagten von selbst klar, daß der Inhalt dieser Verheißung dadurch, daß dieses Land nach seinem 15, 18—21 beschriebenen Grenzen dem Volke Israel zum Besitze gegeben wurde, nicht erschöpft wird, sondern daß mit der Erweiterung des Begriffs der leiblichen Nachkommenschaft, dem Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα, zu der geistigen Nachkommenschaft, dem Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα, auch der Begriff und Umfang des irdischen Canaan sich zu dem Umfange des geistigen Canaan erweitert, dessen Grenzen so weit reichen, als die Abraham

zum Vater habende Völkermenge sich ausbreitet; daß also in Warheit Abraham die Verheißung: *κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου* Röm. 4, 13 empfangen hat.[1]

Was aber von dem Samen Abrahams und dem Lande Canaan gilt, das muß auch von dem Bunde und dem Bundeszeichen gelten. Ewige Dauer wird nur dem Bunde verheißen, den Gott mit dem zu einer Menge von Völkern erwachsenden Samen Abrahams aufrichtet, nicht aber der Bundesinstitution, welche Gott mit der leiblichen Nachkommenschaft Abrahams, den 12 Stämmen Israels, am Sinai aufrichtete. Alles was an dieser Institution localen und beschränkten Charakter hat, was nur auf das leibliche Israel und das irdische Canaan paßt, wird nur so lange Bestand haben, als Abrahams Same sich nicht zur Menge von Völkern vermehrt haben wird. Ebenso wird die Beschneidung nur ihrem Wesen nach Zeichen des ewigen Bundes sein können. Die Beschneidung, gleichviel ob sie von Abraham aus zu andern Völkern übergegangen, oder ob sie von Abraham und seinen Nachkommen unabhängig bei andern Völkern aufgekommen ist (vgl. *m.* Archäol. §, 63, 1), gründet sich auf die religiöse Anschauung, daß die durch Adams Fall in die menschliche Natur eingedrungene Sünde und sittliche Unreinheit sich in dem Geschlechtsgliede concentrire, weil sie im Geschlechtsleben besonders stark hervorzutreten pflegt, daß mithin für die Heiligung des Lebens vor allen Dingen das das Leben fortpflanzende Zeugungsglied einer Reinigung oder Heiligung bedürftig sei. Hiedurch wurde die Beschneidung am Fleische Sinnbild der Beschneidung d. i. Reinigung des Herzens Deut. 10, 16. 30, 6 vgl. Lev. 26, 41. Jer. 4, 4. 9, 25. Ez. 44, 7, und für den der sie empfing Bundeszeichen insofern, als er einerseits durch sie in die Gemeinschaft des heiligen Volkes (Ex. 19, 6) aufgenommen, andrerseits aber zugleich zur Heiligung des Lebens oder zur Erfüllung aller Bundesforderungen verpflichtet ward. Sie solte aber an jedem Knaben am 8. Tage nach seiner Geburt vollzogen werden, nicht deshalb weil wie die Gebärende so auch das vom Blute der Mutter genährte Kind sich so lange im Zustande der Unreinigkeit befunden habe, sondern weil — wie aus der analogen Vorschrift über die Opferfähigkeit junger Thiere Lev. 22, 27. Ex. 22, 29 zu schließen, erst dieser Tag als der Anfang des selbständigen Lebens angesehen wurde. Vgl. *m.* Archäol. §. 63.

---

1) Was in dieser Verheißung schon klar heraustritt, daß nämlich die Begriffe: Same Abrahams (Volk Israel) und Land Canaan nicht in dem leiblichen Israel und irdischen Canaan aufgehen, sondern geistlich zu verstehen sind, indem Israel und Canaan die typische Bedeutung des Volkes Gottes und des Landes des Herrn gewinnen, das wird von den Propheten weiter entwickelt und im N. T. von Christo und den Aposteln mit voller Klarheit ausgesprochen. Vgl. *Al. v. Oettingen*, die bibl. Idee des Volkes Gottes, mit Rücksicht auf die eschatol. Fragen der Gegenwart, in d. *Dorpater* Ztschr. f. Theol. u. Kirche Bd. XII S. 226—282. Dorp. 1870. — Dieses schriftgemäße geistliche Verständnis des A. T. verkennen diejenigen gänzlich, welche, wie insbesondere *Auberlen*, alle Verheißungen Gottes und alle Heilsverkündigungen der Propheten auf das leibliche Israel beschränken wollen, und die Beziehung derselben auf das *Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα* d. h. die gläubige Christenheit zur bloßen Anwendung herabsetzen.

V. 22—27. Als nach Beendigung seiner Rede Gott wieder aufgefahren war, erfülte Abr. sofort die ihm gebotene Bundespflicht, indem er noch an demselben Tage die Beschneidung an seinem Leibe und an allen männlichen Gliedern seines Hauses vollzog. Weil Ismael bei seiner Beschneidung 13 J. alt war, so beschneiden die Araber noch jetzt ihre Knaben ziemlich spät, gewöhnlich zwischen dem 5. und 13., oft erst im 13. Lebensjahre.

Cap. XXII. Isaaks Opferung auf Moriah. Nahors Familie.

V. 1—19. **Isaaks Opferung.** Viele Jahre lang hatte Abraham auf den verheißenen Samen, in welchem die göttliche Verheißung ihm erfült werden solte, geharret. Endlich hatte der Herr ihm den ersehnten Leibeserben von seinem Weibe Sara gegeben und den Sohn der Magd auszutreiben geboten. Nun dieser Sohn zum Jüngling herangewachsen ist, ergeht an Abr. das Wort Gottes, den einzigen, ihm als Erben der Verheißung gegebenen, Sohn im Lande Moriah auf einem der Berge, der ihm gezeigt werden soll, Gott als Brandopfer darzubringen. Dieses Wort kam weder aus dem eigenen Herzen, war nicht ein durch den Anblick der canaanitischen Menschenopfer in seiner Seele angeregter Gedanke: auch seinem Gotte ein gleiches Opfer darzubringen, noch hatte der Versucher zum Bösen es ihm eingegeben. Das Wort kam von הָאֱלֹהִים dem persönlichen, wahren Gotte, welcher ihn versuchte (נִסָּה) d. h. zur Prüfung und Bewährung seines Glaubens das Opfer des einzigen, geliebten Sohnes von ihm forderte. Der Ausgang dieser Begebenheit zeigt, daß Gott nicht die Opferung Isaaks durch Schlachtung und Verbrennung auf dem Altare verlangte, sondern nur die völlige Hingabe des Sohnes und die Bereitwilligkeit, denselben auch durch den Tod Gott zu opfern. Dennoch lautete der göttliche Befehl so, daß Abr. ihn nicht anders als von einem äußerlich zu vollziehenden Brandopfer verstehen konte, weil Abr. die völlige Hingabe Isaaks nicht anders betätigen konte als durch die tatsächliche Bereitheit, das verlangte Opfer wirklich darzubringen. Darin bestand eben die Versuchung, welche einen schweren inneren Kampf in seiner Seele hervorrufen mußte. *Ratio humana* — sagt treffend *Luther* — *simpliciter concluderet aut mentiri promissionem aut mandatum non esse Dei sed Diaboli; est enim contradictio manifesta. Si enim debet occidi Isaac, irrita est promissio; sin rata est promissio, impossibile est hoc esse Dei mandatum.* Abraham aber nahm seine Vernunft gefangen unter den Gehorsam

des Glaubens. Er zweifelte nicht an der Warheit des Wortes Gottes, das er auf eine innerlich ihm untrügliche Weise (nicht in einer nächtlichen Vision, wovon im Texte nichts zu lesen) vernommen hatte, sondern stand fest im Glauben, *λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατὸς ὁ θεός* Hebr. 11, 19. Ohne sich mit Fleisch und Blut zu berathen, machte Abr. sich (v. 3 f.) am frühen Morgen auf den Weg mit seinem Sohne Isaak und zwei Knechten, um dem göttlichen Befehle nachzukommen, und erblikte am dritten Tage — denn der Weg von Beerseba bis nach Jerusalem beträgt 20½ Stunde, s. *Rob.* Pal. III S. 812 f. — von ferne den von Gott ihm genanten Ort, das Land Moriah d. h. die bergige Umgegend von Jerusalem. Der Name מֹרִיָּה zusammengesezt aus dem *partic. hoph.* von רָאָה und dem Gottesnamen יה, der Abkürzung von יהוה, eig. das Gezeigte Jahve's s. v. a. die Erscheinung Jahve's, ist in v. 2 ohne Zweifel proleptisch gebraucht und dem Berge, auf dem die Opferung statthatte, erst von dieser Begebenheit, von der Abraham dort zuteilgewordenen Erscheinung Jahve's gegeben, wie v. 14 zeigt, wo er sachlich gedeutet, durch יְהוָה יִרְאֶה erklärend umschrieben wird. Vgl. *Hgstb.* Beitrr. II S. 263 ff. Auf Grund unserer Stelle wird dann 2 Chr. 3, 1 der Berg, auf welchem Salomo den Tempel baute, הַמּוֹרִיָּה genant mit Rücksicht auf die Erscheinung des Engels des Herrn, welche David dort bei der Tenne Aravna's hatte 2 Sam. 24, 16 f., indem durch diese Erscheinung der alte Name wiederauflebte.

V. 5. Angesichts des fernen Berges ließ Abr. die Knechte mit dem Esel zurück, um mit Isaak allein den lezten schwersten Gang zu machen und — wie er den Knechten sagte — dort anzubeten und dann zurückzukehren. Was dort vorgehen werde, sollen die Knechte nicht mit ansehen, weil sie dieses „Anbeten“ nicht zu fassen vermögen, und der Ausgang ihm selber, troz des hinzugefügten: „wir wollen zu euch zurükkehren“, noch in das tiefste Dunkel gehült ist. Dieser weitere Gang wird v. 6—8 umständlich beschrieben, anzudeuten, welch gewaltigen inneren Kampf jeder Schritt vorwärts dem Vaterherzen des Patriarchen gekostet. Er mit dem Feuer und dem Opfermesser in der Hand und der Sohn das Opferholz auf seinen Schultern tragend — so gehen sie beide mit einander. Da fragt Isaak den Vater nach dem Schafe zum Brandopfer — und der Vater antwortet — nicht: „Du wirst es sein, mein Sohn“, sondern: „Gott (אלהים ohne Artikel — Gott als allwaltende höhere Macht) wird es sich ersehen“; denn er will und kann dem Sohne den göttlichen Befehl noch nicht mitteilen. *Non vult filium macerare longa cruce et tentatione. Luth.* — V. 9 f. An der bezeichneten Stätte angekommen, baut Abr. einen Altar, legt das Holz auf ihm zurecht, bindet seinen Sohn und legt ihn auf das Holz des Altars und strekt seine Hand aus und nimt das Messer, um seinen Sohn zu schlachten. V. 11 ff. In diesem verhängnisvollen Augenblicke, wo Isaak gebunden gleich einem Lamme auf dem Altare lag, um den Todesstreich zu empfangen, rief der Engel des Herrn vom Himmel herab Abraham zu, einzuhalten und seinem Sohne kein Leid anzutun. Denn nun weiß der Herr, daß Abraham יְרֵא אֱלֹהִים gottesfürchtig ist, daß er seinen Glau-

bensgehorsam bis zur Opferung des eigenen geliebten Sohnes bewährt, das Opfer im Herzen schon vollbracht und der göttlichen Forderung volles Genüge geleistet hat. Denn tödten solte er ihn nicht, darum hindert Gott durch unmittelbares Einschreiten den äußeren Vollzug des Opfers, und zeigt ihm einen Widder, den er — vermutlich durch ein Geräusch im Hintergrunde zum Umsehen bewogen — im Dickicht mit seinen Hörnern festgehalten erblikt (אַחַר *adv.* hinten, im Hintergrunde) und als durch göttliche Fügung dargeboten anstatt seines Sohnes opfert. V. 14. Nach diesem Dreinsehen Gottes benante Abr. die Stätte יְהוָה יִרְאֶה „Jahve sieht" d. h. nach v. 8 „ersieht", *providet*, so daß (אֲשֶׁר wie 13, 16 dem Sinne nach = עַל־כֵּן 10, 9) man heutiges Tags zu sagen pflegt: „auf dem Berge, wo Jahve erscheint (יֵרָאֶה)", woraus der Name מֹרִיָּה entstanden. Sprachlich nicht rechtfertigen läßt sich die Uebersetzung: „auf dem Berge Jahve's wirds ersehen", denn das *niph.* נִרְאָה bed. nicht *provideri,* sondern nur „erscheinen." Zudem ist ja hier das Sehen oder Dreinsehen Gottes durch sein Erscheinen vermittelt. Jahve ersah, indem er in seinem Engel sich zu sehen gab d. h. erschien. V. 15—19. Nachdem Abr. den Widder geopfert, rief ihm der Engel des Herrn zum zweiten Mal vom Himmel zu und erneuerte ihm zum Lohne für die Bewährung seines Glaubensgehorsams mit einem feierlichen Eide die früheren Verheißungen, vgl. 12, 2. 3. Um die Unwandelbarkeit derselben zu bekräftigen, schwört Jahve bei sich selbst (vgl. Hebr. 6, 13 ff.), was nicht weiter im Verkehre mit den Patriarchen vorkomt, so daß später auf diesen Eidschwur nicht nur wiederholt Bezug genommen wird 24, 7. 26, 3. 50, 24. Ex. 13, 5. 11. 33, 1 u. ö., sondern auch — wie schon *Luther* bemerkt — aus ihm geflossen ist alles was in Ps. 89, 36. 132, 11 u. 110, 4 von dem David gegebenen Eide gesagt ist. *Sicut enim promissio seminis Abrahae derivata est in semen Davidis, ita Scriptura S. jusjurandum Abrahae datum in personam Davidis transfert.* Denn in der Verheißung 2 S. 7 u. 1 Chr. 17, worauf diese Psalmen sich gründen, ist von einem Schwure Gottes nichts erwähnt. Die eidliche Bekräftigung wird verstärkt durch das hinzugefügte נְאֻם יְהוָה „Ausspruch des Herrn", welches, so häufig es auch bei den Propheten ist, doch im Pent. nur noch Num. 14, 28 wiederkehrt und ohne יהוה in den Orakeln Bileams Num. 24, 3. 15 f. Wie in der Form so ist die Verheißung auch im Inhalte gesteigert. Um die unzählige Vermehrung des Samens aufs stärkste auszudrücken, ist zu dem Bilde der Sterne (15, 5) noch die Vergleichung mit dem Sande am Ufer des Meeres (vgl. 32, 13) hinzugefügt. Und diesem Samen wird die Besitznahme des Thores seiner Feinde d. i. die siegreiche Bewältigung der Feinde und ihrer Städte (vgl. 24, 60) zugesagt.

Dieser herrliche Ausgang der von Abraham siegreich bestandenen Prüfung rechtfertigt nicht nur den geschichtlichen Charakter dieser Begebenheit, sondern zeigt auch aufs klarste, daß die Versuchung für das Glaubensleben des Patriarchen notwendig war und grundlegende Bedeutung für seine heilsgeschichtliche Stellung hat. Der Zweifel, ob der wahre Gott ein Menschenopfer fordern könne, erledigt sich durch

die von Gott selbst gehinderte Vollziehung des Opfers, und dem Bedenken, daß Gott wenigstens scheinbar mit sich selbst in Widerspruch treten würde, wenn er ein Opfer gefordert und bei seiner Darbringung den wirklichen Vollzug gehemt hätte, wird durch den bedeutsamen Wechsel der Gottesnamen begegnet, indem Gott, der Isaak zu opfern Abraham gebietet, הָאֱלֹהִים heißt, der wirkliche Vollzug des Opfers aber durch den mit יהוה identischen מַלְאַךְ יְהוָה verhindert wird. Weder יהוה der Gott des Heils oder Bundesgott, welcher Abraham den einzigen Sohn als Erben der Verheißung gegeben, fordert die Opferung des verheißenen und gegebenen Erben, noch אֱלֹהִים Gott als Schöpfer, der die Macht hat, das Leben zu geben und zu nehmen, sondern האלהים der Gott, den Abr. als einen persönlichen Gott erkant hat und verehrt, zu dem er in ein persönliches Verhältnis getreten ist. Von dem wahren Gotte, dem Abr. diente, kommend konte die Forderung, seinen einzigen und geliebten Sohn ihm hinzugeben, nur den Zweck haben, die innere Herzensstellung des Patriarchen zu seinem Sohne und zu seinem Gotte dem Ziele seiner Berufung entsprechend zu läutern und zu heiligen. Sie solte seine Liebe zu dem Sohne seines Leibes von allen ihr noch anklebenden Schlaken fleischlicher Eigenliebe und natürlicher Selbstsucht reinigen und in die Liebe zu Gott, der ihm denselben gegeben, dergestalt verklären, daß er den geliebten Sohn nicht mehr als sein *Fleisch und Blut* liebte, sondern ganz und gar nur als ein Gnadengeschenk *und Eigentum* seines Gottes, als ein ihm anvertrautes Gut, das er jeden Augenblick ihm zurückzugeben bereit wäre. Wie Abr. auf Gottes Ruf hin Vaterland, Verwandtschaft und Vaterhaus verlassen hatte (12, 1), so solte er in seinem Wandel vor Gott auch seinen einzigen Sohn, das Ziel seiner Sehnsucht, die Hoffnung seines Lebens, die Freude seines Alters willig zum Opfer bringen. Und noch mehr als dies. In Isaak hatte und liebte er nicht blos den Erben seiner Güter (15, 2); auf ihm ruhten auch alle Gottesverheißungen; in Isaak solte seine Nachkommenschaft genant werden (21, 12). Durch die Forderung, diesen einzigen Sohn von seinem Weibe Sara, in welchem sein Same zu einem Haufen von Völkern erwachsen solte (17, 4. 6. 16), Gott zu opfern, schien die göttliche Zusage selbst aufgehoben, die Erfüllung nicht nur der Wünsche seines Herzens, sondern auch der wiederholten Verheißungen seines Gottes vereitelt zu werden. An dieser Forderung solte sein Glaube sich vollenden zum unbedingten Vertrauen auf Gott, zur festen Zuversicht, daß Gott auch von den Todten auferwecken könne. — Diese Versuchung hat aber nicht blos für Abraham die Bedeutung, daß er durch Ueberwindung von Fleisch und Blut zum Vater der Gläubigen, zum Ahn der Gemeinde Gottes vollendet wurde; auch Isaak solte durch sie für seinen heilsgeschichtlichen Beruf bereitet und geheiligt werden. Indem er sich ohne Widerstreben binden und willig auf den Altar legen ließ, gab er sein natürliches Leben in den Tod, um durch Gottes Gnade zu neuem Leben zu erstehen. Auf dem Altare ward er Gott geheiligt, zum Anfänger der heiligen Gottesgemeinde geweiht und so ,die später gesetzlich gewordene Erstgeburtsweihe an ihm

grundleglich vollzogen' (*Del.*). Zeigt demnach das göttliche Gebot den ganzen Ernst der Forderung Gottes an die Seinen, ihm Alles, auch das Theuerste zu opfern (vgl. Matth. 10, 37 u. Luc. 14, 26), auf eine tief ins Herz einschneidende Weise, so lehrt der Ausgang dieser Versuchung, daß der wahre Gott nicht das leibliche Menschenopfer von seinen Verehrern fordert, sondern das geistliche Opfer der unbedingten Verleugnung des natürlichen Lebens bis zur Hingabe in den Tod. Indem durch göttliche Fügung Abraham anstatt seines Sohnes ein Widder zum Brandopfer dargeboten wird, wird nicht nur das Thieropfer dem Menschenopfer substituirt und als das Gott wolgefällige Symbol des geistlichen Selbstopfers sanctionirt, sondern auch die Darbringung von Menschenopfern bei den Heidenvölkern als widergöttliche ἐθελοθρησκεία gerichtet und verworfen. Und dies geschieht durch Jahve, den Gott des Heils, welcher den äußerlichen Vollzug des Opfers hemt. Hiedurch wird diese Begebenheit unter den Gesichtspunkt der göttlichen Heilsveranstaltung gestelt und gewint prophetische Bedeutung für die Gemeinde des Herrn, auf welche besonders klar die Stätte dieser Opferung hinweist, der Berg Moriah, auf dem unter der Oekonomie des Gesetzes alle vorbildlichen Thieropfer Jahve dargebracht wurden, auf dem auch in der Fülle der Zeit Gott der Vater seinen eingeborenen Sohn hingab zum Sühnopfer für die Sünden der ganzen Welt, um durch dieses eine wahre Opfer das Schattenbild der vorbildlichen Thieropfer zur Warheit und zum Wesen zu erheben. Wenn daher auch die Bestimmung Moriah's zur Stätte für Isaaks Opferung samt dem an seiner Statt geopferten Widder zunächst nur vorbildlich für Bedeutung und Zweck der alttestamentlichen Opferanstalt sein soll, so weist doch dieses Vorbild auch schon auf das in der Zukunft erscheinende Urbild hin, da die ewige Liebe des himmlischen Vaters, was sie von Abraham gefordert, selbst getan, nämlich des eingeborenen Sohnes nicht verschont, sondern ihn für uns Alle in den wirklichen Tod, den Isaak nur im Geiste erduldete, dahingegeben hat, auf daß wir mit Christo geistlich sterben und mit ihm zu ewigem Leben auferstehen sollen (Röm. 8, 32. 6, 5 u. a.).

V. 20—24. **Nahor's Nachkommen.** Mit der Opferung Isaaks ist die Glaubensprüfung Abrahams vollendet, das Ziel seiner göttlichen Berufung erfült, so daß die Geschichte seines Lebens nun ihrem Ende entgegeneilt. Ganz passend folgt zunächst eine ihm nach dieser Begebenheit zugekommene Mitteilung über die Familie seines Bruders Nahor (11, 27 ff.), die insofern vollkommen sachgemäß an die Opferung Isaaks angereiht ist, als sie zur Vermählungsgeschichte des Erben der Verheißung überleitet. Auf diesen sachlichen Zusammenhang weist auch das גַּם הִוא v. 20 vgl. mit 11, 29 hin. Die Milca, auch sie gebar dem Nahor Söhne, wie Sara dem Abraham einen Sohn geboren hatte, wogegen das גַּם הִוא v. 24 auf v. 20 zurückweist. Nahor hat 12 Söhne wie Ismael (25, 13 ff) und Abrahams Enkel Jakob (35, 23 ff.), und zwar 8 von seinem Weibe Milca und 4 von seinem Kebsweibe, während Jakob die seinigen von 2 Frauen und 2 Mägden, Ismael aber wie es

scheint alle von einem Weibe erhalten hat. Schon diese Verschiedenheit in Betreff der Mütter zeigt, daß die Uebereinstimmung in der Zwölfzahl auf guter geschichtlicher Ueberlieferung ruht, kein Produkt der späteren dichtenden Sage ist, welche von Nahor eben so viel Stämme ableitete als von Ismael und Jakob. Denn daß die 12 Söhne Nahors Väter von ebensoviel Stämmen geworden, ist eine ganz grundlose Behauptung oder Voraussetzung. Nur von einigen Namen ist es warscheinlich, daß ihre Träger Stammväter gleichnamiger Völkerschaften geworden. Ueber *Uz* s. zu 10, 23. *Buz* (בּוּז) wird Jer. 25, 23 neben Dedan und Tema als arabischer Volksstamm erwähnt; und ein Busite ist *Elihu* vom Geschlechte *Rams* (Hi. 32, 2). *Kemuel* אֲבִי אֲרָם ist nicht der Stammvater der Aramäer, sondern Ahn des Geschlechts *Ram*, zu dem der Busite Elihu gehörte, indem אֲרָם für רָם steht wie אֲרַמִּים 2 Kg. 8, 29 für רַמִּים 2 Chr. 22, 5. Auch *Chesed* ist nicht Stammvater der Chasdim (Chaldäer), denn diese sind älter als Chesed, sondern höchstens vielleicht eines Zweiges von כַּשְׂדִּים, etwa derjenigen, die Hiobs Kamele raubten Hi. 1, 17 (*Kn.*). Von den übrigen Namen ist *Bethuel* nicht Gründer eines Volksstammes, sondern Vater Labans und der Rebekka 25, 20; die andern kommen nirgends weiter vor, ausgenommen מַעֲכָה, von dem warscheinlich die Maachiter (הַמַּעֲכָתִי Deut. 3, 14. Jos. 12, 5 u. a.) mit dem Lande *Maacha*, unter David ein kleines aramäisches Königreich (2 Sam. 10, 6. 8. 1 Chr. 19, 6), Ursprung und Namen hatten, obgleich מעכה auch später oft als Personname wiederkehrt 1 Kg. 2, 39. 1 Chr. 11, 43. 27, 16.

VIII. Die Geschichte Isaaks. Cap. XXV, 19—XXXV.

Cap. XXV, 19—34. Isaaks Zwillingssöhne.

Nach dem Plane der Genesis hebt die Geschichte (תולדות) Isaaks erst mit der Geburt seiner Söhne an. Um ihr aber den Charakter eines in sich abgerundeten Gliedes der Patriarchengeschichte zu geben, wird in v. 19 f. Isaaks Erzeugung und Verheiratung wiederholt und dabei zugleich sein Lebensalter beim Eintreten in die Ehe angegeben. Wenn hier v. 20 das Vaterland der Rebekka, u. 28, 2. 6. 7. 31, 18. 33, 18. 35, 9. 25. 46, 15 der Wohnort Labans פַּדַּן אֲרָם und 48, 7 abgekürzt פַּדָּן „Fläche, Flachland Arams" genant wird, wofür Hosea שְׂדֵה אֲרָם 12, 13 braucht, so ist dies kein sprachlicher Idiotismus der sogen. Grundschrift oder des Elohisten für אֲרַם נַהֲרַיִם Mesopotamien 24, 10, sondern nur die geographisch genauere Bezeichnung eines Districts von *Mesopotamien,* nämlich der großen von Bergen umgebenen Ebene, in welcher die Stadt *Haran* lag. Dieser Name ist hernach wie es scheint von der Umgegend auf die Stadt selbst übertragen worden; vgl. *Chowls.* Ssabier I S. 304.

Die Geschichte Isaaks bewegt sich durch zwei Stadien: 1. die Zeit seines tätigen Lebens von seiner Verheiratung und der Geburt seiner Söhne an bis zur Entsendung Jakobs nach Mesopotamien 25, 20—28, 9; und 2. die Zeit seines leidenden Duldens in hinsiechender Altersschwäche, in welcher Jakobs Erlebnisse und Führungen das bewegende Princip der sich weiter entfaltenden Heilsgeschichte bilden, 28, 10—35, 29. In dem mehr als 40 J. andauernden Leidenszustande Isaaks reflectirt sich in gewisser Weise die geschichtliche Stellung, die er in der Patriarchentrias als das mehr passive als active Mitglied zwischen Abraham und Jakob eingenommen hat, wie denn selbst in seiner tätigen Lebensperiode sich viele Ereignisse aus Abrahams Geschichte in modificirter Gestalt wiederholen.

Auch in den Tholedot Isaaks beherscht der *Jahve*name die geschichtliche Entwicklung in derselben Weise wie in den Tholedot Therahs, obgleich bei genauerer Vergleichung beider in dieser Hinsicht die Warnehmung sich aufdrängt, daß 1. in diesem Teile der Genesis die Erwähnungen Gottes seltener werden als im vorhergehenden, 2. hier auch nicht mehr der Name *Jahve* häufiger als *Elohim,* sondern namentlich im zweiten Stadium dieser Geschichte umgekehrt *Elohim* häufiger als *Jahve* vorkomt. Der erste Unterschied komt daher, daß der geschichtliche Stoff weniger Gelegenheit zur Nennung Gottes darbietet, weil die Offenbarungen Gottes seltener geworden, weil Jahve dem Isaak und Jakob zusammen nicht so oft erschienen ist als dem Abraham. Der andere aber erklärt sich teils daraus, daß Isaak und Jakob nicht alle Zeit in so innigem und lebendigem Glauben zu Jahve standen wie Abraham, teils aber auch daraus, daß durch die voraufgegangenen Gottesoffenbarungen sich Bezeichnungen für den Bundesgott bildeten, wie „Gott Abrahams", „Gott meines Vaters" und ähnliche, welche den

Namen *Jahve* ersetzen konten; vgl. z. B. 26, 24. 31, 5. 42. 35, 1. 3 und die Anmerk. zu c. 35, 9.

V. 21—26. Wie Abrahams so war auch Isaaks Ehe lange unfruchtbar, jedoch nicht bis zum Greisenalter, sondern nur 20 Jahre. Der Same der Verheißung solte vom Herrn erbeten werden, damit er nicht für eine blose Frucht der Natur gehalten, sondern als eine Gabe der Gnade empfangen und erkant würde. Zugleich solte Isaak in der Geduld des Glaubens an die göttliche Verheißung geübt werden. Nach dieser Prüfungszeit erhörte Jahve sein Gebet in Bezug auf sein Weib. לְנֹכַח v. 21 und 30, 38 eig. gegenüber, so daß man den Gegenstand vor Augen hat, erklärt *Luth.* treffend: *quod toto pectore et intentus in calamitatem uxoris oraverit. Sicut quando oro pro aliquo, propono illum mihi in conspectum cordis mei, et nihil aliud video aut cogito; in eum solum animo intueor.* V. 22 f. Als Rebekka schwanger geworden war, stießen sich die Kinder in ihrem Leibe. Darin sah sie ein Vorzeichen von schlimmer Bedeutung, daß die lang ersehnte und von Jahve erbetene Schwangerschaft Unheil bringen, ihre Leibesfrucht nicht den gehoften Segen der göttlichen Verheißung gewähren möchte, so daß sie in leidenschaftlicher Aufregung sprach: „wenn es so ist, wozu doch bin ich“ d. h. wozu habe ich doch das Leben; vgl. 27, 46. Doch suchte sie Rath bei Gott; sie ging Jahve zu fragen. Wo und wie sie eine göttliche Offenbarung über diesen Vorfall einholte, ist nicht berichtet und darum auch nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Vermutlich durch Gebet und Opfer an einer Jahve geweihten Stätte. Andere lassen sie an einen Propheten, etwa Abraham oder Melchizedek, *Luth.* an Sem sich wenden; wie es später in Israel Sitte war (1 Sam. 9, 9), aber für die patriarchalische Zeit nicht warscheinlich ist. Der Gottesspruch, in der poetischen Form der prophetischen Orakel gegeben, sagt ihr, daß sie zwei Völker in ihrem Leibe trage, das eine mächtiger als das andere. Der Größere (Aeltere oder Erstgeborene) werde dem Kleinern (Jüngern) dienstbar werden. מִמֵּעַיִךְ יִפָּרֵדוּ aus deinem Innern hervorgehend sich scheiden. V. 24 ff. Als sie dann gebar, waren es Zwillinge (תוֹמִים *script. def.* für תְּאוֹמִים 38, 27); der Erstgeborne röthlich d. h. von rothbrauner Fleischfarbe (1 Sam. 16, 12. 17, 42) und „ganz wie ein Harmantel“ d. h. am ganzen Körper mit Haren wie mit einem Pelze bedekt, hatte also eine ungewöhnliche Ueppigkeit der Harbildung (*Hypertrichosis*), die zuweilen bei Neugeborenen vorkomt, hier aber ein Vorzeichen überwiegend sinnlicher Kraft und Wildheit war. Der Zweitgeborene hat die Ferse seines Bruders gefaßt, d. h. kam mit vorgefallener Hand, welche die Ferse des Erstgebornen hielt, zur Welt — ein Vorzeichen seiner künftigen Stellung zu dem Bruder. Von diesen auffälligen Umständen erhalten die Kinder ihre Namen.[1] Den älteren

---

1) Die Sitte, den Kindern Namen zu geben, die an zufällige Ereignisse bei der Geburt oder an eine körperliche Eigenschaft des Kindes erinnern, hat sich bei den Arabern bis auf die Gegenwart erhalten. S. Beispiele hiefür in der Beilage zu *Wetzstein*, Ausgewählte griech. und latein. Inschriften, gesammelt auf Reisen in den Trachonen und um das Haurangebirge. Berl. 1864.

nante man *Esau* עֵשָׂו den Harigen, vgl. أعشى *pilosus;* den jüngern *Jakob* יַעֲקֹב Fersenhalter, von עָקַב *denom.* von עָקֵב Ferse Hos. 12, 4 die Ferse halten, dann überlisten 27, 36, sofern man beim Ringen den Gegner durch Erfassung der Ferse zu Falle zu bringen suchte.

V. 27—34. Herangewachsen ward Esau ein „jagdkundiger Mann, ein Mann des Feldes“ d. h. ein auf dem Felde herumschweifender Mann und des Vaters Liebling, „denn צַיִד בְּפִיו Wildpret war in seinem Munde“, d. h. mundete ihm, aß er gern. Jakob aber war אִישׁ תָּם „ein frommer Mann“ (*Luth.*), תָּם *integer* bezeichnet hier die am häuslichen Stilleben Gefallen findende Gesinnung; יֹשֵׁב אֹהָלִים nicht Zeltbewohner, sondern: in Zelten sitzend, im Gegensatz gegen das wilde Jägerleben seines Bruders; daher Liebling der Mutter. V. 29 ff. Die Verschiedenheit des Charakters beider Brüder trat bald in einem besonderen Falle zu Tage, der für ihren Lebensgang entscheidend wurde. Esau einstmals ermüdet vom Felde nach Hause kommend sieht bei Jakob ein Gericht Linsen, noch jezt eine Lieblingsspeise in Syrien und Aegypten, und verlangt mit heftiger Gier davon zu essen: „laß mich schlingen von dem Rothen, dem Rothen da“; אָדֹם der braunrothe Linsenbrei; wovon er den Namen אֱדוֹם erhielt, wie bei den alten Arabern Personen von ganz zufälligen Ereignissen Beinamen erhielten, die nicht selten ihre Eigennamen ganz verdunkelt haben. Diesen Heißhunger des Bruders benuzte Jakob dazu, sich von ihm sein Erstgeburtsrecht verkaufen zu lassen. Die בְּכֹרָה bestand später in dem doppelten Anteile am Erbe des Vaters Deut. 21, 17; bei den Patriarchen aber hatte sie die viel größere Bedeutung des Principats, der Herschaft über die Brüder und ganze Familie (27, 29) und des Anrechts auf den Verheißungssegen (27, 4. 27—29), welcher den künftigen Besitz Canaans und der Bundesgemeinschaft mit Jahve in sich schloß (28, 4). Das wußte Jakob und ließ sich dadurch verleiten, der göttlichen Fügung vorzugreifen. Das wußte aber auch Esau und beachtete es doch nicht. Denn daß er mit der Erstgeburt Güter, die, weil nicht sinnlicher sondern übersinnlicher Natur, für ihn keinen sonderlichen Wert hatten, wegzugeben sich bewußt war, das beweisen seine Worte: „siehe ich gehe dahin zu sterben (dem Tode entgegen), wozu mir die Erstgeburt.“ Wert hat für ihn nur der sinnliche Genuß der Gegenwart; die geistigen Güter der Zukunft weiß sein fleischlicher Sinn nicht zu schätzen. Darin zeigt er sich als *βέβηλος* (Hebr. 12, 16), als ein profaner Mensch, dem es nur um augenblickliche Befriedigung sinnlicher Begierden zu tun ist, der — wie es v. 34 heißt — „aß und trank und aufstand und davon ging und so die Erstgeburt verachtete.“ Mit diesen Worten richtet und verurteilt die Schrift Esau's Benehmen. Wie Ismael vom Verheißungssegen ausgeschlossen wird, weil er *κατὰ σάρκα* gezeugt war, so geht Esau desselben verlustig, weil er *κατὰ σάρκα* gesinnet ist. Der Leichtsinn, mit dem er für ein Gericht Linsen sein Erstgeburtsrecht dem Bruder verkauft, machte ihn zum Erben und Träger der Verheißungsgnaden untauglich. Dadurch aber wird doch Jakobs Benehmen bei diesem Handel nicht gerechtfertigt. Wenngleich hier nicht

gemißbilligt, wird es doch im weiteren Verlaufe der Geschichte schon dadurch als ein Unrecht verurteilt, daß Jakob selbst später nicht wagt einen Rechtsanspruch auf diesen Handel zu gründen.

Cap. XXVI. Isaaks Freuden und Leiden.

Die Erlebnisse Isaaks, die in diesem Cap. aus der Zeit seines Aufenthalts im Südlande zusammengestelt sind, haben viel Aehnlichkeit mit Ereignissen aus dem Leben Abrahams, sind aber doch im Einzelnen so eigentümlich gestaltet, daß sie ein treues Bild von der seinem Charakter entsprechenden göttlichen Gnadenführung liefern.

V. 1—5. **Die Verheißungserneuerung.** Eine Hungersnot „im Lande“ d. i. Canaan, wohin er also vom Hagarbrunnen 25, 11 zurückgekehrt war, nötigt Isaak wie einst Abraham 12, 10 Canaan zu verlassen. Abraham war nach Aegypten gezogen, hatte dort aber sein Weib in eine Gefahr gebracht, aus der nur Gott durch unmittelbares Eingreifen die Gefährdete unversehrt erretten konte. Isaak will auch dorthin ziehen, erhält aber unterwegs in Gerar (s. 20, 1) durch eine Gotteserscheinung die Weisung, daselbst zu bleiben. Weil er der Same ist, dem das Land Canaan verheißen worden (12, 7), soll er nicht aus demselbem ganz wegziehen. Zu dem Ende sichert Jahve alle Abraham eidlich zugesagten Verheißungen, mit ausdrücklicher Hinweisung auf seinen Eidschwur 22, 16, ihm und seiner Nachkommenschaft zu, und zwar um des von Abraham geleisteten Glaubensgehorsams willen. Dabei ist im Ausdrucke nur eigentümlich der Plural: „alle diese Länder“; dieser Plur. bezeichnet alle Länder oder Gebiete der verschiedenen canaanitischen Stämme, wie sie 15, 19—21 genant sind, ähnlich wie 1 Chr. 13, 2. 2 Chr. 11, 23 die einzelnen Teile des Reiches Israel oder Juda. הָאֵל eine nur im Pent. vorkommende archaistische Form für הָאֵלֶּה s. *Ew.* §. 183[a]. Die Frömmigkeit Abrahams ist v. 5 mit Worten beschrieben, welche die völlige Befolgung aller göttlichen Gebote ausdrücken und daher in der späteren Gesetzessprache häufig wiederkehren. שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת יְהוָה „Jahve’s Hut hüten“ d. h. Gottes, seiner Person, seines Willens warnehmen. משמרת Achtung, Beachtung, Warnehmung, Hut, wird näher bestimt durch „Befehle, Satzungen und Gesetze“, um den ausnahmslosen Gehorsam gegen alle göttlichen Offenbarungen und Weisungen zu bezeichnen.

V. 6—11. **Die Bewahrung der Rebekka zu Gerar.** Wie Abraham in Aegypten (12, 13) und zu Gerar (20, 2) sein Weib für seine Schwester ausgegeben hatte, so tat Isaak am lezteren Orte das Gleiche. Aber die Art, wie Gott Rebekka bewahrte, ist sehr verschieden von der Bewahrung der Sara in dem einen und andern Falle. Bevor noch Jemand Rebekka angetastet, entdekte der Philisterkönig die Unwarheit des Vorgebens Isaaks, da er Isaak mit der Rebekka scherzen sah *sc.* auf eine nur unter Ehegatten vorkommende Weise, worauf er Isaak darüber zur Rede stelte und seinem ganzen Volke jede Gefährdung der Rebekka bei Todesstrafe verbot. Ob dieser *Abimelech* dieselbe Person mit jenem

die Philister Isaak bereitet hatten, die aber durch Gottes Segen nur zur Erhöhung seines Reichtums und Ansehens führten, kam ein häusliches Kreuz hinzu, welches ihm schweren und dauernden Kummer verursachte. Esau nahm sich im 40. Lebensjahre d. i. im 100. Isaaks (vgl. 25, 26) zwei Weiber — nicht aus seiner Verwandtschaft in Mesopotamien, sondern aus dem von Gott verworfenen Geschlechte der Canaaniter. Ueber ihre Namen s. zu 36, 2 f. — Diese wurden für die Eltern מֹרַת רוּחַ „Erbitterung des Geistes,“ Herzeleid, nämlich durch ihr canaanitisches, dem Berufe der Patriarchen widerstrebendes Wesen; während Esau durch diese Heiraten von neuem seinen nur auf das Irdische gerichteten Sinn an den Tag legte.

Cap. XXVII. Der Segen Isaaks.

V. 1—4. Als Isaak alt geworden und seine Augen stumpf, daß er nicht mehr sehen konte (מֵרְאֹת vom Sehen weg, mit negat. מִן wie 16, 2 u ö.), wolte er im Vorgefühle des nahen Todes seinem ältern Sohne den Segen erteilen. Isaak stand damals im 137. Lebensjahre, in welchem Alter 14 Jahre vorher sein Halbbruder Ismael gestorben war,[1] was ihm bei zunehmender Alterschwäche den Gedanken an den Tod nahe legen mochte, obgleich er erst 43 J. später verschied (35, 28). Ohne auf den über die Kinder vor ihrer Geburt ergangenen göttlichen Ausspruch zu achten, ohne auf Esau's leichtfertige Hingabe seiner Erstgeburt und auf seine ungöttliche Verbindung mit Canaaniterinnen Rücksicht zu nehmen, beharrte Isaak bei seiner Vorliebe für Esau, und fordert ihn daher auf, seine Geräthe (כֵּלִים Jagdzeug), Köcher und Bogen zu nehmen, um ein Wildpret (צֵידָה sonst Zehrung) zu jagen und ihm ein Leckergericht zuzubereiten, das er essen wolle, damit seine Seele ihn segne. Wie seine Vorliebe für Esau durch seinen Geschmack am Wildpret (25, 28) wenn nicht gerade erzeugt so doch genährt und bestärkt wurde, so wolte er auch jezt durch einen nach seinem Geschmack zubereiteten Wildbraten für das Segnen seine Lebensgeister stärken. Darin zeigt sich die Schwäche seines Fleisches. Dennoch war es nicht blos sinnliche Vorliebe für Esau, sondern unverkennbar zugleich das natürliche Recht der Erstgeburt, weshalb er ihm den Segen erteilen wolte, wie denn auch der Wunsch, dies vor seinem Ableben zu tun, aus dem Bewußtsein seines patriarchalischen Berufes geflossen ist.

V. 5—17. Diesen Vorsatz Isaaks sucht Rebekka, die seine Rede

---

1) Vgl. *Lightfoot Opp. I p. 19.* Diese schon von *Luther* gegebene richtige Altersbestimmung stüzt sich auf folgende Berechnung: Joseph war, als er vor Pharao gestelt wurde, 30 J. alt (41, 46) und bei Jakobs Einwanderung in Aegypten 39 J., indem damals schon die 7 J. des Ueberflusses und 2 J. des Mangels, also 9 J. seit Josephs Erhebung verflossen waren 45, 6. Jakob aber war damals 130 J. alt (47, 9). Mithin war Joseph geboren worden, als Jakob 91 J. alt war; und da diese Geburt im 14. Jahr von Jakobs Aufenthalt in Mesopotamien erfolgte (vgl. 30, 25 mit 29, 18. 21 u. 27), so fält Jakobs Flucht zu Laban in sein 77. und in Isaaks 137. Lebensjahr. Vgl. *Hgstb.* Beitrr. III S. 348 f.

gehört hatte, zu vereiteln und den Segen ihrem Sohne (Lieblinge) Jakob zuzuwenden. Während Esau auf die Jagd gegangen, treibt sie Jakob an, dem Vater ein von ihr nach seinem Geschmacke von zwei Böcklein zuzubereitendes Gericht zu bringen und für Esau sich ausgebend den Segen „angesichts Jahve's“ sich zu erbitten. Jakobs Bedenken dagegen, daß der Vater ihn durch Befühlen an seiner glatten, unbehaarten Haut erkennen und statt des Segens über ihn als מְתַעְתֵּעַ Spötter d. h. einen der mit dem blinden Vater seinen Spott treibe, den Fluch aussprechen könte, beschwichtigt sie mit der Erklärung, den Fluch auf sich nehmen zu wollen. Offenbar vertraute sie dabei auf das Wort der Verheißung, und glaubte nun das Ihre tun zu müssen, um seine Erfüllung durch Zuwendung des väterlichen Segens an Jakob herbeizuführen, wozu sie jedes Mittel für erlaubt hielt. Dabei war sie ohne Zweifel von dem Gelingen ihrer List so vollkommen überzeugt, daß sie die Möglichkeit des Fluches gar nicht befürchtete. So ging denn Jakob auf ihren Plan ein und holte die Böcklein. Rebekka aber bereitete sie zu einem Gerichte nach dem Geschmacke ihres Mannes zu, ließ dann Jakob die Prachtkleider Esau's, die bei ihr בַּבָּיִת in der Wohnung (dem Zelte, nicht im Hause) waren, anziehen, bekleidete dann seine Hände und die Glätte חֶלְקַת d. h. glatten Teile seines Halses (der *plur.* צַוָּארָיו vom Vorder- und Hinterhalse) mit den Fellen der Ziegenböcklein,[1] und schikte ihn mit dem Leckergerichte zum Vater.

V. 18—29. Vor dem Vater hat aber Jakob keinen *leichten* Stand. Gleich nach der Anrede bei seinem Eintreten fragt ihn der Vater: „wer bist du, mein Sohn?“ Auf seine Antwort: „ich bin Esau, dein Erstgeborener“ äußert der Vater seine Verwunderung über den raschen Erfolg der Jagd, und als Jakob ihn darüber mit der Antwort: „Jahve, dein Gott hat es (das Gewünschte) mir begegnen lassen“ (הִקְרָה wie 24, 12) beruhigt, schöpft er ob der Stimme des Sohnes Verdacht und läßt ihn näher treten, um ihn zu betasten. Da nun seine Hände behaart erschienen wie Esau's, so erkante er ihn nicht und segnete ihn. In diese Bemerkung v. 23 faßt der Erzähler das Ergebnis von Jakobs Unternehmen zusammen, so daß das Segnen hier vorgreifend erwähnt ist und sich auf den erst im Folgenden genauer beschriebenen Segensact bezieht, nicht blos die Begrüßung mit einem Segenswunsche bedeutet. V. 24 ff. Nachdem hierauf der Vater, um seinen Verdacht wegen der Stimme ganz loszuwerden, ihn nochmals gefragt: „du bist doch mein Sohn Esau?“ und Jakob mit אָנִי „ich bin es“ = ja geantwortet, läßt er sich das zubereitete Gericht reichen, um es zu essen. Nach der Mahlzeit küßt er den Sohn zum Zeichen seiner väterlichen Liebe, wobei er den Geruch seiner Kleider, d. i. der vom Wolgeruche der kräuterreichen Felder durchdufteten Kleider Esau's roch, und erteilt ihm

---

1) Hiebei darf man nur nicht an unsere europäischen Ziegen denken, deren Fell zu einer solchen List ganz ungeeignet wäre. „Es ist die morgenländische Kamelziege gemeint, deren schwarzes seidenartiges Haar auch von Römern zum Ersatze des Menschenhaares verwendet wurde. *Martial XII, 46.*“ *Tuch* zu v. 16.

v. 27—29 den Segen, der als Ausdruck gehobener Stimmung die poetische Form der parallelen Gliederung und poetischer Sprachformen, wie רְאֵה für הִנֵּה, הֱוֵה für הֱיֵה u. a. trägt. Der Geruch der nach dem Felde duftenden Kleider des Sohnes wekt in der Seele des Patriarchen das Bild von dem zukünftigen Glücke seines Sohnes, daß er denselben im Geiste schon erblikt in dem vollen Besitze des verheißenen Landes und dem vollen Genusse seiner köstlichen Güter, duftend vom Geruche des Feldes, das Jahve gesegnet, d. i. eines paradiesischen Gefildes (2, 8), und in den Wunsch ausbricht: „Gott האלהים (der persönliche Gott, nicht יהוה der Bundesgott) gebe dir vom Thau des Himmels und von den Fettgefilden der Erde, und Korn und Most in Fülle“ d. h. ein Land gesegnet mit des Himmels Thau und fruchtbarem Boden. Der Thau ist im regenarmen Morgenlande die wichtigste Bedingung für das Gedeihen der Früchte des Landes, daher oft als Segensquelle erwähnt Deut. 33, 13. 28. Hos. 14, 6, Zach. 8, 12. In מִשְׁמַנֵּי ist troz des fehlenden Dagesch in ש das vorstehende מ die *praep.* מִן, wie es das parallele מִטַּל fordert, und שְׁמַנִּים sind hier und v. 39 die fetten (fruchtbaren) Gegenden eines Landes. Der übrige Teil des Segens bezieht sich auf die künftige Machtstellung des Sohnes. Er soll Herr sein nicht nur über seine Brüder (d. h Stammverwandte) sondern auch über (fremde) Völker und Nationen. Hiemit erhebt sich der Segen zur Idee der Weltherschaft, welche sich darin vollendet, daß die Stellung, welche die Völker zu ihm, als ihrem Herrn einnehmen, ihnen Segen oder Fluch bringen solle. Ueber den *sing.* der Prädicate אֹרְרֶי und בָּרוּךְ s. *Ges.* §. 146, 4 und *Ew.* §. 319[a]. Vergleichen wir diesen Segen mit den Heilsverheißungen, welche Abraham empfangen hat, so treten in ihm allerdings zwei Momente des Verheißungssegens deutlich hervor: der Besitz des Landes in der Verheißung des reichen Genusses seiner Güter, und die zahllose Mehrung der Nachkommenschaft in der verheißenen Obmacht über die Völker. Das dritte Moment hingegen, die Segnung der Völker in und durch Abrahams Samen, ist in dem nach 12, 3 gebildeten Spruche: „die dir fluchen, seien verflucht und die dich segnen gesegnet“ so verallgemeinert, daß der Gesegnete dadurch nicht zum Träger und Vermittler des Heils für die Völker erklärt wird. Da der Entschluß, den Segen dem erstgeborenen Esau zu geben, nicht aus der rechten Stellung des Patriarchen zu Jahve und seinen Verheißungen hervorgegangen war, so konte, wie schon das האלהים statt יהוה oder אֵל שַׁדַּי (vgl. 28, 3) zeigt, auch der Segen selbst sich nicht zur vollen Höhe der göttlichen Heilsgüter erheben, sondern verbreitete sich hauptsächlich nur über die zukünftige Stellung der beiden Brüder und ihrer Nachkommenschaften zu einander, von der Isaaks Seele ganz erfült war. Erst die schmerzliche Erfahrung, daß er segnend wider seinen Willen hatte der Verwirklichung des göttlichen Heilsrathes dienen müssen, wekte in ihm das Bewußtsein seines patriarchalischen Berufes und gab ihm die geistige Kraft, den „Segen Abrahams“ dem von ihm zurückgesezten, aber von Jahve erwählten Jakob bei seiner Entsendung nach Haran noch nachträglich zu erteilen 28, 3. 4.

V. 30—40. Kaum hatte Jakob nach Empfang des Segens seinen Vater verlassen (אַךְ יָצָא nur hinausgegangen war er, vgl. *Ew.* §. 312[a]), so kehrte Esau zurück und trat mit dem zubereiteten Wildprete vor Isaak, um sich den Segen zu holen. Da erschrak Isaak über die Maßen sehr über die Entdeckung, daß er einen andern als Esau, daß er Jakob gesegnet. Dennoch kann und mag er Jakob weder wegen des Betrugs, den er ihm gespielt, fluchen noch auch den ihm erteilten Segen wieder entziehen. Denn er muß sich sofort gestehen, daß er hiebei sich versündigt und den ihm gespielten Betrug durch seine fleischliche Vorliebe für Esau mit verschuldet habe. Zudem ist ihm der Segen auch nicht Sache subjectiven menschlichen Beliebens, sondern ein von Gott der väterlichen Hoheit und Macht verliehenes Gnadenrecht, bei dessen Ausübung der Segnende, von höherer Macht getrieben und geleitet, dem zu Segnenden geistige Güter und Kräfte zuwendet, die menschlicher Wille nicht eigenmächtig zurückziehen kann. Von dieser Bedeutung des Segens durchdrungen muß Isaak in dem Geschehenen den Willen Gottes erkennen, welcher den dem Esau zugedachten Segen Jakob zugewendet hat, und sprechen: „ich hab ihn gesegnet, auch wird er gesegnet sein" (bleiben), vgl. Hebr. 12, 17. Selbst das große und bittere Klaggeschrei, in welches Esau ob dieser Worte ausbrach, vermag den Vater nicht umzustimmen. Auf seine Bitte v. 34: „segne doch auch mich (גַּם אָנִי vgl. *Ges.* §. 121, 3) mein Vater" antwortet er: „dein Bruder ist gekommen mit List und hat deinen Segen *weggenommen.*" Esau erwidert: „Ists daß (הֲכִי) man ihn *Jakob* d. h. Ueberlister genant hat und er hat mich zweimal überlistet" d. h. hat er etwa davon den Namen Jakob erhalten, daß er mich nun schon zweimal überlistet hat. הֲכִי wird gebraucht, ‚wenn man die Ursache nicht recht weiß' *Ew.* §. 324[b], so im Pent. noch 29, 15. בְּכֹרָה bed. hier das Erstgeburtsvorrecht. Auf seine weitere Bitte: „hast du mir nicht einen Segen aufgehoben" (אָצַל eig. bei Seite gelegt) wiederholt Isaak den Inhalt des Jakob erteilten Segens und sezt hinzu: „und dir (לְכָה für לְךָ wie 3, 9), nun, was kann ich tun, mein Sohn?" Als dieser endlich mit Thränen die Bitte, auch ihn zu segnen, wiederholt, da spricht der Vater v. 39 f. auch über ihn einen Segen, der aber mit dem Segen Jakobs verglichen, als ‚nur ein gemäßigter Fluch' zu betrachten ist, auch in der Urkunde nicht als Segen bezeichnet wird, doch aber ‚in den Segen Jakobs eine Trübung bringt, durch welche die Unlauterkeit des Mittels sich bestraft, welches ihm den Segen verschaft hat' (*Del.*). „Siehe — so lautet sein Spruch — sonder Fettgefilde der Erde wird dein Wohnsitz sein und sonder Thau des Himmels von oben." Vermöge eines Wortspieles braucht Isaak dieselben Worte מִשְׁמַנֵּי הָאָרֶץ und מִטַּל הַשָּׁמַיִם wie v. 28, aber in entgegengeseztem Sinne, מִן dort in partitiver hier in privativer Bedeutung: von weg, ohne. Die Worte so zu fassen und nicht mit *Vulg. Luth.* u. A.: „Vom Fett der Erde und vom Thau des Himmels soll deiner Wohnung zu Teil werden," fordert der Context.[1] Wenn Isaak v. 37

1) In Mal. 1, 3 hingegen kann ich nicht (mit *Kurtz* u. *Del.*) ein authentisches Zeugnis für die privative Auffassung finden, weil die Worte des Propheten:

sagt, er habe den Segen des Ueberflusses an Korn und Most Jakob zugeteilt, so kann er unmöglich hinterdrein noch Esau fetten Boden und Thau des Himmels zusagen. Dies würde auch zu dem folgenden Worte: „von deinem Schwerte wirst du leben" gar nicht passen. Die privative Bed. des מִן ist übrigens echt poetisch vgl. 2 Sam. 1, 22. Hi. 11, 15 u. a. Der Spruch enthält demnach den Gedanken: Der Wohnsitz Esau's werde das Widerspiel des gesegneten Landes Canaan, werde ein unfruchtbares Land sein. Dies gilt im großen und ganzen von dem edomitischen Berglande, welches obgleich nicht ohne einzelne fruchtbare Bergabhänge und Thäler, besonders in den östlichen Bergen (vgl. *Burckh.* Syr. S. 702. *Rob.* Pal. III S. 103), doch in den westlichen Bergen ganz wüste und unfruchtbar ist, so daß *Seetzen* (in *Ros.* Althk. II, 1 S. 126) es „das ödeste und unfruchtbarste Gebirge vielleicht in der Welt" nante. Nach dem Lande gestaltet sich Lebensweise und Lebenserwerb seiner Bewohner. „Von (eig. auf) deinem Schwerte wirst du leben" d. h. auf das Schwert deinen Lebensunterhalt gründen (עַל wie Deut. 8, 3 vgl. Jes. 38, 16), ‚von Krieg, Raub und Freibeuterei leben' (*Kn.*). „Und deinem Bruder wirst du dienen; doch wirds geschehen, sowie (כַּאֲשֶׁר eig. gemäß dem daß vgl. Num. 27, 14) du schüttelst, so wirst du brechen sein Joch von deinem Halse." רוּד umherschweifen Jer. 2, 31. Hos. 12, 1, im *hiph.* transitiv: umherschweifen lassen Ps. 55, 3 (die Gedanken), hier am besten mit *Hgstb.* (Beitr. III S. 296): schütteln *sc.* das Joch.[1] In dem wilden jagdlustigen Esau ist der Charakter seiner Nachkommenschaft präformirt. *Josephus* schildert das edomitische Volk als *θορυβῶδες καὶ ἄτακτον ἔθνος, ἀεί τε μετέωρον πρὸς τὰ κινήματα καὶ μεταβολαῖς χαῖρον* (*de bel. jud. IV, 4, 1*). Das Geistesauge des segnenden Patriarchen erschaut in dem Sohne dessen ganzes zukünftiges Geschlecht nach seiner Stellung zum Brudervolke und verheißt Edom nicht Freiheit von der Herschaft Israels — denn Esau wird seinem Bruder dienen, wie es Jahve schon vor der Geburt der beiden Stammväter verkündigt hat (25, 23); sondern nur wiederholtes und nicht erfolgloses Ringen nach Freiheit. So hat sich auch geschichtlich das Verhältnis Edoms zu Israel gestaltet als ein steter Wechsel von Dienstbarkeit und Empörung und Wiederunterjochung. Nach anfänglich langer Unabhängigkeit wurden die Edomiter von Saul siegreich bekämpft (1 Sam. 14, 47) und von David unterworfen (2 Sam. 8, 14), und blieben troz eines Empörungsversuches unter Salomo (1 Kg. 11, 14 ff.) dem Reiche Juda untertan bis zur Zeit Jorams, wo sie abfielen; aber von Amazja wurden sie wieder unterworfen (2 Kg. 14, 7. 2 Chr. 25, 11 ff.) und mußten auch unter Uzia und Jotham abhängig bleiben (2 Kg. 14, 22. 2 Chr. 26, 2). Erst unter Ahaz schüttelten sie das Joch Juda's ganz ab (2 Kg. 16, 6. 2 Chr. 28, 17), ohne daß Juda

---

„ich habe Esau gehaßt und seine Berge zur Wüste gemacht und sein Erbteil zu Wüstenstrecken" nicht die Naturbeschaffenheit Idumäa's beschreiben, sondern das Schicksal der Verödung, dem das Land Edom preisgegeben war.

1) *Luther* mit seinem: daß du auch ein Herr, folgt den Rabbinen, welche רוּד in der Bed. von רָדָה *dominari* gefaßt haben.

sie sich wieder dienstbar machen konte, bis sie endlich ums J. 129 v. Cr. von Johannes Hyrkanus gänzlich besiegt, zur Beschneidung gezwungen und dem jüdischen Staate einverleibt wurden (*Joseph. Ant. XIII, 9, 1. XV, 7, 9*). Doch später begründeten sie durch Antipater und Herodes eine idumäische Dynastie über Judäa, die sich bis zur gänzlichen Auflösung des jüdischen Staates erhielt.

Also hat sich das Segenswort an beiden Söhnen erfült, das Isaak, wie es Hebr. 11, 20 mit Recht heißt, *πίστει περὶ μελλόντων* gesprochen hat. Denn der Segen war eine Weißagung, und zwar nicht blos der Ausspruch über Esau, sondern auch der über Jakob, obgleich Isaak bei dem lezteren über die Person getäuscht war. Darum blieb auch Jakob der Gesegnete, weil nach göttlicher Vorherbestimmung der Aeltere dem Jüngeren dienen solte, ohne daß damit die List, durch welche Jakob auf Anstiften seiner Mutter sich den Segen verschaft hat, gutgeheißen wird. Vielmehr folgte der Versündigung die Strafe auf dem Fuße nach. Rebekka muß ihren Liebling eilends aus dem väterlichen Hause und von allen Gütern entblößt in die Fremde ziehen lassen, um ihn erst nach 20 Jahren, wenn sie seine Rükkehr noch erlebte, vielleicht auch nie wiederzusehen. Jakob muß seine Versündigung gegen Bruder und Vater mit einem langen, an Entbehrungen, Aengsten, Täuschungen und Nöten schweren Exile büßen. Isaak wird für seine, dem geoffenbarten Willen Jahve's widerstrebende Vorliebe für Esau durch die Ueberlistung, die er erfahren muß, und Esau für seine Mißachtung des Erstgeburtsvorrechts (25, 32) durch den Verlust des Erstgeburtssegens bestraft. In solcher Weise waltete über dem Tun und Handeln der sündigen Menschen eine höhere Hand, welche Jahve's Rath und Willen über und wider menschliches Denken und Wollen zum Siege führte.

V. 41—46. Esau's Klagen und Weinen über den ihm entzogenen Erstgeburtssegen verwandelt sich in tödtlichen Haß gegen den Bruder. „Es nahen — spricht er bei sich — die Tage der Trauer um meinen Vater und ich will meinen Bruder Jakob tödten.“ אֵבֶל אָבִי ist die Trauer um den Vater, mit *genit. obj.* wie Am. 8, 10. Jer. 6, 26. Bald — meint er — stirbt mein alter Vater, dann will ich Jakob umbringen. Um den Vater nicht zu betrüben, will er den Brudermord bis nach seinem Tode aufschieben. V. 42. Als Rebekka durch jemand von diesem Anschlage Kentnis erhielt, rieth sie Jakob, um ihn vor der Rache Esau's zu schützen (הִתְנַחֵם sich Trost durch Genugtuung verschaffen s. v. a. sich rächen הִתְנַקֵּם Jes. 1, 24), zu ihrem Bruder Laban nach Haran zu fliehen und dort „einige Tage,“ wie sie mildernd und tröstend hinzusezt, zu bleiben, bis des Bruders Zorn sich legen werde. Denn „warum soll ich verlieren sogar euch beide an einem Tage?“ nämlich Jakob durch Esau und Esau als Mörder durch die Blutrache nach 9, 6 vgl. 2 Sam. 14, 6. 7. Um aber Isaaks Zustimmung zu diesem Plane zu erlangen, ohne ihn durch Mitteilung von Esau's Mordgedanken zu kränken, spricht sie gegen ihn ihren Aerger über die hethitischen Weiber Esau's aus und ihren Ueberdruß am Leben, falls Jakob auch eine von diesen Töchtern des Landes heiraten solte, um ihm damit die Absicht, Jakob behufs

seiner Vermählung zu den Verwandten in Mesopotamien zu schicken, nahe zu legen.

Cap. XLI. Die Träume Pharao's und Josephs Erhöhung.

V. 1—36. **Pharao's Träume und ihre Deutung.** Zwei volle Jahre später (יָמִים *accus.* an Tagen wie 29, 15 s. *Ges.* §. 118, 3) hatte Pharao einen Traum. Am Nile stehend sieht er 7 schöne und fette Kühe aus dem Nile aufsteigen und im Nilgrase (אָחוּ ein ägypt. Wort) weiden und hinter ihnen her 7 andere häßliche (nach v. 19 beispiellos häßlich), magere (דַקּוֹת בָּשָׂר dünne an Fleisch, wofür v. 19 דַלּוֹת abgefallene und רַקּוֹת בָּשָׂר dürr an Fleisch, fleischlos), welche sich neben jenen fetten am Rande des Nils hinstelten und dieselben auffraßen, ohne daß man es ihrem Bauche ansehen konte. Da erwachte er, schlief aber wieder ein und hatte einen zweiten ähnlichen Traum: 7 fette (oder nach v. 22 volle) und schöne Aehren wachsen an einem Halme und werden von 7 nach ihnen aufsprossenden dünnen (und צְנֻמוֹת verhärteten v. 23), vom Ostwinde (קָדִים d. i. dem aus der arabischen Wüste kommenden Ostwinde, vgl. die Beschreibung desselben von *Wetzstein* zu *Delitzsch* Job 27, 21) versengten Aehren verschlungen. V. 7. „Da erwachte Pharao und siehe es war ein Traum." Das Geträumte war der Wirklichkeit so ähnlich, daß er erst beim Erwachen merkte, daß es ein Traum war. V. 8. Ueber diesen wunderbaren Doppeltraum in seinem Geiste beunruhigt rief Pharao am Morgen alle Schriftgelehrten und Weisen Aegyptens, um sich denselben deuten zu lassen. חַרְטֻמִּים von חֶרֶט Griffel sind die *ἱερογραμματεῖς*, die zur Priesterkaste gehörend sich mit den heiligen Wissenschaften der Aegypter, Hieroglyphenschrift, Sternkunde, Traumdeutung, Warsagung, Magie und Zauberei beschäftigten und als Inhaber der geheimen Künste (s. Ex. 7, 11) und als die *Weisen* der Nation galten. Aber keiner konte denselben deuten, obgleich die Wurzeln des Traumes und seiner Deutung in der religiösen Symbolik Aegyptens gegeben waren. Denn die Kuh war Symbol der Isis, der Göttin der Alles ernährenden Erde (s. *Plut. De Isid.* bei *Bähr* zu *Herod. II, 41*) und in der Hieroglyphik Zeichen der Erde, des Ackerbaues und der Ernährung (*Clem. Alex. Strom. V, 671 ed. Potter*), und der Nil durch seine Ueberschwemmungen die Quelle der Fruchtbarkeit des Landes. Aber so nahe hienach die Deutung der aus dem Nil aufsteigenden fetten und magern Kühe zu liegen scheint, so ist es doch ‚das Schicksal der Weisheit dieser Welt, daß sie da wo es gilt verstummen muß. Denn es gehört zur Weltregierung Gottes, den Beredten die Lippen zu verschließen und den Alten den Verstand zu nehmen Hi. 12, 20‘ (*Baumg.*).

V. 9 ff. In dieser Rathlosigkeit denkt der Obermundschenk an Joseph und erzählt, seine Sünden d. i. sein Vergehen gegen den König (40, 1) und seine Undankbarkeit gegen Joseph (40, 23) in Erinnerung bringend, dem Könige, wie Joseph ihm und dem Oberbäcker im Gefängnisse ihre Träume gedeutet habe und wie diese Deutung genau eingetroffen sei. V. 14 ff. Sofort ließ Pharao Joseph rufen. Schleunigst wird er aus dem Gefängnisse geholt und tritt, nachdem er Kopf- und Barthaar sich geschoren und seine Kleider gewechselt hat, wie es Sitte und Anstand in Aegypten forderten (vgl. *Hgstb.* BB. M. u. Aeg. S. 28), vor den König.

Auf dessen Anrede: „ich habe von dir (עָלֶיךָ de te) gehört: du hörest einen Traum ihn zu deuten“ d. h. du brauchst einen Traum nur zu hören, um ihn sogleich deuten zu können, antwortet er: „Ich nur nicht (בִּלְעָדַי eig. nicht bis zu mir, nicht mir komt dies zu, s. 14, 24), Gott wird antworten das Heil Pharao's“ d. h. was Pharao fromt; ähnlich wie er 40, 8 die beiden Gefangenen von seiner Person auf Gott hingewiesen hatte. Darauf erzählte Pharao v. 17—24 seinen zwiefachen Traum, und Joseph erklärte v. 25—32: „Der Traum Pharao's ist einer“ d. h. die beiden Traumbilder haben einerlei Bedeutung; „was Gott zu tun willens hat er Pharao angezeigt.“ Die 7 Kühe und 7 Aehren bedeuten 7 Jahre, die fetten sehr fruchtbare Jahre des Ueberflusses, die magern sehr unfruchtbare Hungerjahre; diese werden auf jene folgen über ganz Aegyptenland, so daß die Hungerjahre den Ueberfluß der fruchtbaren spurlos aufzehren werden; „und wegen der zweimaligen Wiederholung des Traumes“ *sc.* was diese anlangt, so bedeutet sie, „daß fest beschlossen die Sache von Gott und eilends Gott sie ausführen wird.“ In der Sicherheit dieser den Verlauf von 14 Jahren vorausverkündigenden Deutung offenbarte sich der gotterleuchtete Seherblick Josephs, welcher gegenüber der Rathlosigkeit der ägyptischen Zeichendeuter und Weisen Eindruck auf den König machen mußte. Joseph aber fügte zu seiner Deutung v. 33—36 den Rath hinzu, Pharao möge einen einsichtigen und weisen Mann ersehen (יֵרֶא) und über das Land setzen, und machen (יַעֲשֶׂה) daß er in den 7 Jahren des Ueberflusses durch Aufseher das Land fünfte (חִמֵּשׁ) d. h. den fünften Teil der Ernte erhebe und das Getraide oder den erhobenen Speisevorrath (אֹכֶל) in den Städten aufbewahren lasse „unter der Hand des Königs“ d. h. unter königlicher Verwaltung, dem Lande zu Speise für die 7 Hungerjahre, damit es nicht vor Hunger zu Grunde gehe. Bei der großen Fruchtbarkeit Aegyptens war diese Maßregel für das Volk nicht drückend, zumal sie das Beste des Volks bezweckte. S. noch zu 47, 24.

V. 37—57. **Josephs Erhöhung.** Dieser Rath Josephs gefiel Pharao und allen seinen Dienern, so daß er zu denselben sprach: „Werden wir finden gleich diesem einen Mann, in welchem Gottes Geist ist?“ רוּחַ אֱלֹהִים der Geist übernatürlicher Einsicht und Weisheit. Darauf sezte er Joseph mit den Worten: „nachdem Gott dir dies Alles kundgetan, so gibts keinen Einsichtigen und Weisen wie du,“ über sein Haus und über ganz Aegyptenland, d. h. ernante ihn zu seinem Großvezir. עַל־פִּיךָ יִשַּׁק „nach deinem Munde (d. i. Befehle 45, 21) soll sich fügen mein ganzes Volk.“ נָשַׁק bed. nicht küssen (*Rabb.*, *Ges.*, *Kn.* u. A.), denn נָשַׁק עַל ist nicht hebräisch und der Mundkuß als Huldigungsact nicht üblich, sondern mit den alten Verss. „sich richten, fügen“, nach dem arab. نسق *ordine disposuit.* „Nur um den Thron (vgl. *Ges.* §. 118, 3) will ich größer sein als du.“ — V. 42 ff. Zur Bestallung in dieser Würde überreichte ihm der König seinen Siegelring (טַבַּעַת), das Siegel, das der Großvezir oder erste Reichsbeamte führt, um mit ihm die königlichen Befehle auszufertigen (Esth. 3, 10. 8, 2), kleidete ihn in Byssuskleider (שֵׁשׁ feines Nesseltuch oder weißer Baumwollen-

stoff)[1] und legt ihm die als Auszeichnung in Aegypten übliche goldene Kette um den Hals, mit welcher auf den ägypt. Monumenten Personen von Distinction geschmükt sind, vgl. *Hgstb.* a. a. O. S. 29 f. — V. 43. Hierauf ließ er ihn auf dem zweiten Wagen d. h. dem unmittelbar auf den königlichen folgenden Staatswagen fahren d. i. einen feierlichen Umzug in der Hauptstadt halten und vor ihm (durch Herolde) ausrufen: אַבְרֵךְ d. h. wirf dich nieder — ein durch die masor. Vocale nach *hiph.* oder *aphel* von בָּרַךְ gebildetes ägyptisches Wort, im Koptischen *abōrk*, von *bōr projicere* mit *a* Zeichen des *imper.* und *k* Zeichen der 2. Person, vgl. *Benfey* üb. d. Verhältnis der ägypt. Sprache S. 302 f.; nach *Brugsch'* Gesch. S. 247 *abrek* ‚beuget die Knie!' in semitischer Zunge; ein Wort das sich noch im hieroglyphischen Wörterbuche erhalten hat — und sezte ihn so über ganz Aegypten. וְנָתוֹן *inf. absol.* als Fortsetzung des *verb. fin.*, wie Ex. 8, 11. Lev. 25, 14 und ö. s. *Ges.* §. 131, 4ᵃ. — V. 44. „Ich bin Pharao — sprach er zu ihm — und ohne dich soll Niemand seine Hand oder Fuß erheben in ganz Aegyptenland" d. h. Ich meinerseits bin der König und du der Nächste nach mir solst über mein ganzes Volk gebieten. V. 45. Um aber Joseph vollständig zu naturalisiren, gab ihm der König einen ägyptischen Namen *Zaphnat-Paneach* und *Asnat* die Tochter des Priesters *Potiphera* zu *On* zum Weibe. Der N. צָפְנַת פַּעְנֵחַ eine dem Hebräischen angepaßte Form für *Ψονϑομφανήχ* (LXX), nach einem griech. Scholion *σωτὴϱ κόσμου*, nach *Hieron. salvator mundi,* entspricht dem kopt. *P-sōte-m-ph-eneh* (*P* der Artikel, *sōte* Heil, *m* Zeichen des Genetivs, *ph* Artikel und *eneh* Welt eig. *aetas, saeculum*) oder wol richtiger nach *Rosellini* und andern Aegyptologen dem kopt. *P-sōnt-em-ph-aneh i. e. sustentator vitae,* Stütze oder Erhalter des Lebens, mit Rücksicht auf den von Gott ihm verliehenen Beruf.[2] אָסְנַת *Ἀσενέϑ* (LXX) wird mit dem Namen der Göttin *Neith* combinirt; nach *Brugsch* S. 248 dagegen liegt ihm der im alten und mittleren Reiche häufige Frauenname *Sant* oder *Snat* zu Grunde. פּוֹטִי פֶרַע *Πετεφϱῆ* (LXX nach dem Koptischen), was *ille qui solis est* bedeutet, der der Sonne Geweihte (*φϱη* mit dem aspirirten Artikel bed. im Memphitischen die Sonne). S. die Bem. zu 37, 36. אוֹן *On* ist der Volksname von *Heliopolis* (*Ἡλιούπολις* LXX), ägypt. *An* oder *Anu,* auch *Anu-mh'it* d. i. *An* des Nordens, zur Unterscheidung von dem in Oberägypten gelegenen *Heliopolis* oder *Hermonthis,* kopt *Ὢν*, das nach *Cyrill. ad Hos. 5, 8 ὁ ἥλιος* bedeuten soll, während der heilige Name *Pe-râ*

---

1) Vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 17, 5. Man hat ohne Zweifel zu denken an die *ἐσϑῆτα λινέην,* welche nach *Herod. II, 37* die ägyptischen Priester trugen und die nicht aus Flachslein bestand, sondern aus dem *frutex quem aliqui gossipion vocant, plures xylon et ideo lina inde facta xylina. Nec ulla sunt eis candore mollitiave praeferenda. — Vestes inde sacerdotibus Aegypti gratissimae. Plin. H. n. XIX, 1.* Vgl. *Bähr ad Herod. l. c.*

2) Dagegen nach *Brugsch'* Gesch. S. 248 lautete der Name ägyptisch *Zaphnatpa' neach* d. i. Landpfleger des Bezirkes von der Stätte des Lebens (d. i. des sethroitischen Gaues. — *Luther* in seiner Uebersetzung: ‚heimlicher Rath' folgt der rabbinischen Erklärung, die sich schon in *Joseph. Ant. II, 6, 1: κϱυπτῶν εὑϱετής* findet, von צפנת = צפונות *occulta* und פענח *revelator.*

„Haus der Sonne“ oder *Es-râ* oder *Nes-râ* „Thron oder Sitz der Sonne“ war, nach *Brugsch,* Geogr. Inschriften altägypt. Denkmäler I S. 254. Hier war seit alter Zeit ein berühmter Sonnentempel mit einer gelehrten Priesterschaft, welche unter den ägyptischen Priestercollegien die erste Stelle einnahm; vgl. *Herod. II, 3* und *Bähr* z. d. St. und *Hgstb.* a. a. O. S. 30 ff. Diese Erhebung Josephs, eines im Gefängnisse schmachtenden hebräischen Sklaven, zur höchsten Ehrenstelle im ägyptischen Reiche wird begreiflich einerseits aus der hohen Bedeutung, welche das Altertum, besonders aber die Aegypter, auf Traumdeutung und Geheimwissenschaft legte; andrerseits aus der despotischen Regierungsform des Orients,[1] wird aber dadurch zu einem Wunder Gottes, daß Gott ihn mit der Gabe unfehlbarer Traumdeutung begabt und die Umstände so gefügt hat, daß diese Gabe ihm den Weg zu der Stellung bahnte, in welcher er der Erhalter nicht blos Aegyptens sondern auch seiner Familie geworden ist. Dieselbe Hand Gottes aber, die ihn nach tiefer Erniedrigung so hoch erhöhte, bewahrte ihn auch in seiner hohen Ehrenstelle vor dem Versinken in das ägyptische Heidentum, obschon er durch seine Verbindung mit der Tochter eines Sonnenpriesters, der angesehensten Kaste des Landes, in die Volksgemeinschaft und die Lebensformen Aegyptens eingetreten war; woraus man, wie *Köhler,* Bibl. Gesch. I S. 155 Anm. 1 gut gezeigt hat, nicht folgern darf, daß Joseph dadurch auch zum Dienste der ägyptischen Götter genötigt worden sei. — V. 46. Joseph war 30 Jahre alt, als er vor Pharao stand und dann von ihm ausging und ganz Aegypten durchzog d. h. sein hohes Amt antrat, mithin 13 Jahre in Aegypten als Sklave und mindestens 3 Jahre im Gefängnisse gewesen.

V. 47 ff. In den 7 Jahren des Ueberflusses trug das Land לִקְמָצִים zu vollen Händen oder Bündeln; und Joseph sammelte allen Speisevorrath dieser Jahre (d. i. den erhobenen fünften Theil des Ertrags) in die Städte. „Die Speise des Feldes der Stadt, welches rings um sie lag, gab er in ihre Mitte“. d. h. in den Städten legte er Magazine an (vgl. v. 56), in welche das Getraide der ganzen Umgegend aufgespeichert wurde. Auf diese Weise sammelte er so viel Getraide „wie Sand des Meeres“ bis er aufhörte die Masse zu zählen, über die eingesammelten Scheffel Rechnung zu führen, wie es in Aegypten nach den Monumenten zu urteilen Sitte war, vgl. *Hgstb.* a. a. O. S. 32 f. — V. 50—52. Während der fruchtbaren Jahre wurden Joseph zwei Söhne geboren (יֻלַּד wie 35, 26 nur mit Kamez außer der Pausa). Den Erstgeborenen nante er מְנַשֶּׁה *Manasse* d. i. der Vergessenmachende, denn — sprach er — „Gott hat mich vergessen lassen (נַשַּׁנִי aram. Pielform für נִשָּׁנִי wegen des Anklanges an מְנַשֶּׁה gebraucht, s. *Ges.* §. 52, 2 Anm. 1) all meiner Mühsal und all meines Vaterhauses.“ *Haec pia est,* bemerkt hiezu *Calv., ac sancta gratiarum actio, quod Deus oblivisci eum fecit pri-*

---

1) Eine Parallele hiezu liefert die Erzählung bei *Herod. II, 121*, daß Rampsinit den Sohn eines Maurers zu seinem Schwiegersohne erhoben habe, weil wie die Aegypter alle Menschen, so dieser alle Aegypter an Klugheit übertroffen habe.

stinas omnes aerumnas: sed nullus honor tanti esse debuit, ut desiderium et memoriam paternae domus ex animo deponeret. Aber die richtige Antwort auf die Frage: „ob das christlich sei, daß er sich rühmt, er habe Vater und Mutter vergessen", gibt schon *Luther* in s. Predigten über die Genes.: ‚Will also sagen: Ich sehe, daß mir Gott die Zuversicht hat wollen nehmen, die ich zu meinem Vater habe; denn Gott ist ein Eiferer, will nicht leiden, daß das Herz einen Boden habe, darauf es sich verlasse und stöhne, denn allein auf ihn.' Hiemit erledigt sich auch das schon von *Theodoret* erhobene Bedenken, warum doch Joseph seinen Vater nicht zeitig von seinem Dasein und seiner Erhebung in Kentnis gesezt, sondern darüber eine Reihe von Jahren habe verstreichen lassen, bis er erst durch das Kommen seiner Brüder dazu veranlaßt wurde. Der Grund dieses Vergessens und Schweigens kann nur darin liegen, daß Joseph durch die wunderbare Wendung seines Schicksales die Erkentnis gewonnen hatte, er sei nach göttlichem Rathe nach Aegypten gebracht, und von Gott aus der Sklaverei und dem Kerker erlöst und zum Herrn über Aegypten erhoben worden, so daß er in Gottes Hand sich wissend glaubensfest auf selbstwirkendes Eingreifen in den Rath Gottes, der auf ein weiteres und herrlicheres Ziel hinwies, verzichtete (*Baumg. Del.*). V. 52. Den zweiten Sohn nante er אֶפְרָיִם *Ephraim* d. i. Doppelfruchtbarkeit, „denn fruchtbar hat mich Gott gemacht' im Lande meines Elends." Auch nach seiner Erhöhung noch blieb ihm Aegypten das Land des Elends, so daß in diesem Worte ein Zug des Verlangens nach dem Lande der Verheißung liegt (*O. v. Gerl.*). V. 53—57. Als nach Ablauf der Segensjahre die Hungerjahre eintraten, verbreitete sich die Hungersnot über alle (benachbarten) Länder; nur in Aegypten war Brot. Als hier die Hungersnot im Lande zunahm, wies Pharao das zu ihm nach Brot schreiende Volk an Joseph. Dieser „öffnete alles in welchem (Brot) war" d. h. alle Kornspeicher, und verkaufte Getraide (שָׁבַר *denom.* von שֶׁבֶר bed. mit Getraide handeln, Getraide verkaufen und kaufen) den Aegyptern und — wie in Vorbereitung auf das Folgende hinzugesezt wird — aller Welt (כָּל־הָאָרֶץ v. 57), die dorthin kam, Getraide zu kaufen, weil die Hungersnot allenthalben stark war.[1]

---

1) Solche über Aegypten und die angrenzenden nördlichen Länder hereinbrechende Hungerjahre sind öfter vorgekommen. Dieses Vorkomnis hat seinen Ursprung daher, daß die Nilüberschwemmungen, welchen Aegypten seine Fruchtbarkeit verdankt, durch Regengüsse in den abbesinischen Alpengegenden bewirkt werden, welche aus Wolken entstehen, die auf dem Mittelmeere gebildet und durch Winde dorthin geführt werden, also mit den palästinensischen Regen gleichen Ursprung haben. Vgl. die Belege bei *Hgstb.* a. a. O. S. 33 ff. — Wenig beweisend sind dagegen die Gründe, mit welchen *Brugsch*, Gesch. S. 245 ff. warscheinlich zu machen sucht, daß diese Hungersnot in einer Inschrift auf der Mauer eines Grabes von *El-Kab* erwähnt sei, wo der Besitzer dieses Grabes, *Baba* mit Namen, angibt, daß er in einer vieljährigen Hungersnot der Stadt oder den Hungrigen habe Getraide abgeben können. Mehr darüber s. bei *Köhler*, Bibl. Gesch. I S. 157. Not. 3.

Cap. XLVII, 1—27. Niederlassung Israels in Aegypten und gedeihlicher Fortbestand während der Hungerjahre.

V. 1—42. Nachdem Joseph die Ankunft der Seinigen in Gosen Pharao gemeldet hatte, stelte er מִקְצֵה אֶחָיו aus der Gesamtzahl seiner Brüder (vgl. über קָצֶה zu 19, 4) fünf dem Könige vor. V. 3 ff. Da die Vorgestelten auf Pharao's Frage nach ihrem Gewerbe sich der Anweisung Josephs gemäß für Viehhirten (רֹעֵה צֹאן der *singul.* des Prädicats, s. *Ges.* §. 147[c]) ausgeben, die, weil im Lande Canaan durch die Hungersnot die Weide für ihre Herden ausgegangen, gekommen seien im Lande (Aegypten) zu weilen (גּוּר d. i. zeitweilig sich aufzuhalten), ermächtigt der König Joseph, seinem Vater und seinen Brüdern im besten Teile des Landes, im Lande Gosen, Wohnung zu geben (הוֹשִׁיב), und, wenn er unter ihnen wackere Männer wisse, sie als Oberste über die königlichen Herden zu setzen, die sich wie hienach zu vermuten auch im Lande Gosen als dem besten Weidelande befanden. V. 7—9. Hierauf stelte Joseph seinen Vater Pharao vor, erst nachdem durch die Audienz der Brüder die königliche Erlaubnis zur Niederlassung schon erwirkt war, die der alterschwache Greis nicht mehr selbst betreiben konte. Der Patriarch begrüßt segnend den König und antwortet auf dessen Frage nach seinem Alter: „Die Tage der Jahre meiner Pilgrimschaft sind 130 Jahre; gering und leidvoll sind die Tage meiner Lebensjahre gewesen und haben nicht erreicht (das *perfect.* im Vorgefühle des Lebensendes) die Tage der Lebensjahre meiner Väter in den Tagen ihrer Pilgrimschaft." Eine Pilgrimschaft (מְגוּרִים) nent Jakob sein und seiner Väter Leben, weil sie nicht in den wirklichen Besitz des verheißenen Landes kamen, sondern ihr Lebelang unstät und heimatlos in dem ihnen zum Erbteile verheißenen Lande wie in einem fremden herumziehen mußten. Dieses Pilgern war zugleich ein Bild von der Unbeständigkeit und Mühseligkeit des irdischen Lebens, in welchem der Mensch nicht zur wahren Ruhe des Friedens mit Gott und der Seligkeit in seiner Gemeinschaft gelangt, für welche er geschaffen ist und nach welcher

deshalb seine Seele sich hienieden beständig sehnt, vgl. Ps. 39, 13. 119, 19. 54. 1 Chr. 29, 15, so daß der Apostel in Hebr. 11, 13—16 mit Recht diese Worte als ein Bekentnis der Sehnsucht der Erzväter nach der ewigen Ruhe des himmlischen Vaterlandes betrachten konte. Auch war Jakobs Leben gering (מְעַט) und böse (רָעִים d. h. voll Leid und Ungemach) im Vergleiche mit dem Leben seiner Väter. Denn Abraham war 175 und Isaak 180 Jahr alt geworden und keiner von beiden hatte ein so bewegtes Leben voll Not und Gefahren, Trübsal und Herzeleid gehabt, wie Jakob von dem Tage seiner Flucht nach Haran an bis zu seinem Aufbruche nach Aegypten.

V. 10. Nach dieser warscheinlich kurzen Unterredung, von welcher übrigens nur die Hauptsache erwähnt ist, verließ Jakob den König mit einem Segenswunsche. V. 11. Joseph aber wies nach dem Befehle Pharao's seinem Vater und seinen Brüdern Besitz (אֲחֻזָּה) zum Wohnen im besten Teile Aegyptens, im Lande *Raëmses* an und versorgte sie mit Brot לְפִי הַטָּף „nach dem Munde der Kleinen“ d. h. nach dem Bedarf jeder Familie, der größeren oder geringeren Zahl ihrer Kinder entsprechend. כִּלְכֵּל mit doppeltem *accusat.* s. *Ges.* §. 139. *Ew.* 283[b]. Der Wohnsitz der Israeliten wird hier statt *Gosen* (גֹּשֶׁן v. 1. 46, 28. 29. 34. 45, 10 u. a.) das Land *Raëmses* (רַעְמְסֵס *in paus.* רַעַמְסֵס Ex. 1, 11) genant, sei es nun daß die Landschaft *Gosen* (*Γεσέμ* LXX) nach ihrer früheren Hauptstadt *Raëmses* d. i. *Heroopolis* an der Stelle oder in der nächsten Nähe des heutigen *Abu Keischeib* im Wady Tumilat (s. zu Ex. 1, 11) bezeichnet ist, oder weil Israel in der Umgegend von *Raëmses* angesiedelt wurde. Die Landschaft *Gosen* ist in der heutigen Provinz *el Scharkiyeh* (d. h. die östliche) zu suchen auf der Ostseite des Nils nach Arabien zu, noch gegenwärtig die fruchtbarste und einträglichste Provinz Aegyptens, vgl. *Robins.* Pal. I S. 86 f. Denn Gosen grenzte östlich an die nach Philistäa führende Wüste des peträischen Arabiens (Ex. 13, 17 vgl. 1 Chr. 7, 21), daher in den LXX *Γεσὲμ Ἀραβίας* 45, 10. 46, 34, und reichte westlich bis an den Nil, da die Israeliten nach Num. 11, 5 Ueberfluß an Fischen hatten, warscheinlich bis an den tanitischen Nilarm, da nach Ps. 78, 12. 43 vgl. Num. 13, 22 das Gefilde *Zoan's* d. i. *Tanis* der Schauplatz der Machttaten Gottes in Aegypten unter Mose war. In dieser Provinz wies Joseph den Seinigen Wohnsitze in einer Gegend an, wo sie in seiner Nähe lebten (45, 10) und leicht und schnell mit ihm verkehren konten 46, 28. 48, 1 ff. Ob bei *Raëmses* oder wo sonst, läßt sich darum nicht genau bestimmen, weil uns die Residenz des damaligen Pharao nicht bekant ist und die Meinung, daß es Memphis gewesen, sich nur auf ganz unsichere Combinationen über die Hyksos stüzt.[1]

1) Von der Niederlassung Israels und seiner Söhne im Lande Gosen und dem 430jährigen Aufenthalte des Israeliten in Aegypten ist auf den bis jezt entdekten Denkmälern und deren Urkunden noch keine historische Spur aufgefunden worden. Die Zeitangabe in der Inschrift eines zu Tanis gefundenen Denksteins aus den Tagen des zweiten Ramses: ,Im Jahre 400, am 4. Tage des Monats Mesori des Königs *Nub'*, worin *Brugsch*, Gesch. Aeg. S. 242 f. durch Combinirung derselben mit dem 430jährigen Aufenthalte der Israeliten in Aegypten

V. 13—27. Um die Größe der Woltat, welche Joseph seiner Familie durch Versorgung mit den nötigen Lebensmitteln während der Hungerjahre erzeigte, recht deutlich zu machen, wird die Not geschildert, in welche die Bevölkerung Aegyptens und Canaans durch die anhaltende Dürre gerieth. V 13. „Das Land Aegypten und das Land Canaan ward erschöpft vor dem Hunger.“ וַתֵּלַהּ von לָהָה = לָאָה lechzen, erschöpft sein, nur noch Spr. 26, 18 *hitp.* in abgeleiteter Bedeutung. V. 14. Alles in beiden Ländern vorhandene Geld wurde für den Ankauf von Getraide Joseph eingehändigt und von ihm in das Haus Pharao's d. i. in die königliche Schatzkammer gebracht. V. 15 ff. Als das Geld zu Ende war, kamen die Aegypter alle zu Joseph bittend: „gib uns Brot und warum sollen wir sterben vor dir?“ נֶגְדֶּךָ = לְעֵינֶיךָ v. 19 d. h. so daß du uns hinsterben siehst, da du uns doch erhalten kanst. Da erbot sich Joseph, ihr Vieh als Zahlung anzunehmen, und sie brachten ihm ihre Herden, wofür er sie in selbigem Jahre mit Brot versorgte. נִהֵל *pi.* leiten, führen mit dem Nebenbegriffe der Fürsorge Ps. 23, 2. Jes. 40, 11 u. a., danach hier: versorgen. V. 18 f. Nach Ablauf dieses Jahres (תִּתֹּם ähnlich wie Ps. 102, 28 vom zu Endegehen des Jahrs) kamen sie wieder „im zweiten Jahre“ (d. i. nachdem das Geld ausgegangen war, nicht im zweiten der sieben Hungerjahre) und sprachen: „wir können vor meinem Herrn (אֲדֹנִי Titel wie *Monsieur*) nicht verhehlen, sondern (wollens frei heraussagen) ganz ist das Geld und der Viehbesitz an meinen Herrn gelangt; wir haben nichts übrig meinem Herrn anzubieten außer unsern Leib und unser Land.“ כִּי אִם ist ein verstärktes כִּי nach voraufgegangener Negation: „sondern“ wie 32, 29 u. a. und aus einer Ellipse zu erklären, eig. denn wenn *scil.* wir offen reden wollen, ähnlich wie bei Betheurungen; nicht: daß, weil; denn die causale Bedeutung von אִם ist nicht gesichert. תַּם mit אֶל ist prägnant: vollendet zu meinem Herrn hin s. v. a. vollständig zu ihm gekommen. Auch נִשְׁאַר לִפְנֵי ist prägnant: übrig vor meinem Herrn d. h. um es meinem Herrn vorzulegen, anzubieten. „Warum sollen wir sterben vor deinen Augen, wir und unser Land! Kaufe uns und unser Land um Brot, daß wir seien, wir und unser Land, Knechte (untertänig) Pharao und gib Aussaat, daß wir leben und nicht sterben und das Land nicht wüste werde.“ Im ersten Satze ist נָמוּת *per zeugma* auch auf das Land übertragen, im lezten wird das Umkommen des Landes durch תֵּשַׁם erklärt. Die Form תֵּשַׁם wie תֵּקַל 6, 4. — V. 20. So brachte Joseph durch Kauf allen Landbesitz an Pharao und (v. 21) „das Volk führte er über (translocirte er) nach den Städten von einem Ende des Gebiets von Aegypten bis zum andern.“ לֶעָרִים nicht: von einer Stadt in die andere = מֵעִיר לָעִיר 2 Chr. 30, 10, sondern: „nach (לְ = κατά) den Städten,“ so daß er die Bevölkerung des ganzen Landes nach den Städten, wo zur Zeit die Getraidemagazine waren, verteilte, teils in die Städte selbst

---

eine Bestätigung dafür finden will, daß die Zeit Josephs in die Zeit der Hyksos-Herschaft fallen müsse, ist doch für diese Folgerung viel zu unbestimt; ebenso wie die schon zu 41, 53—57 besprochene Erwähnung einer vieljährigen Hungersnot in einer Inschrift an der Wand eines der Gräber von *El-Kab*. — Das Weitere hierüber s. zu Exod. 1, 8.

teils in ihre Nähe ziehen ließ.[1] V. 22. Nur das Feld der Priester kaufte Joseph nicht, „denn ein Bestimtes hatten die Priester von Pharao und aßen ihr Bestimtes, das Pharao ihnen gab: deshalb verkauften sie ihr Land nicht.“ חֹק ein bestimtes Speisedeputat wie Spr. 30, 3. Ez. 16, 27. Dieses Deputat ließ Pharao den Priestern wol nur während der Hungerjahre reichen; jedenfalls war es eine ältere Einrichtung, die aufhörte als der Grundbesitz der Priester ihre Bedürfnisse deckte, indem nach *Diod. Sic. I, 73* die Priester die Opfer und ihren und ihrer Diener Unterhalt von den Einkünften ihrer Ländereien bestritten, womit auch *Herod. II, 37* vgl. *Bähr ad h. l.* übereinstimt. V. 23 ff. Zum Volke aber sprach Joseph: siehe erworben habe ich euch und euer Land für Pharao; da habt ihr (הֵא nur noch Ez. 16, 43. Dan. 2, 43) Samen und besäet das Land, und bei den Erträgen solt ihr den Fünften für Pharao geben und vier Teile (יָדֹת 43, 34) sollen euch gehören zur Aussaat und zum Unterhalte für euch, eure Familien und Kinder. Mit dieser Maßregel war das Volk einverstanden, und der Erzähler fügt v. 26 hinzu: sie wurde zu einem bis auf diesen Tag (seine Zeit) bestehenden Gesetz „in Bezug auf das Land Aegyptens für Pharao in Betreff des Fünften“ d. h. daß vom Landesertrage der Fünfte Pharao entrichtet wurde.

Für diese staatswirtschaftliche Reform Josephs liefern auch die Profanscribenten wenigstens indirectes Zeugnis, indem *Herodot II, 109* berichtet, der König Sesostris habe das Land unter die Aegypter verteilt und einem jeglichen ein gleiches viereckiges erbliches Grundstück (*κλῆρον*) gegeben und davon habe er sich sein Einkommen verschaft, indem er ihnen einen jährlichen Zins auferlegte; und *Diod. Sic. I, 73:* daß alles Land in Aegypten entweder den Priestern oder dem Könige oder den Kriegern gehöre, endlich *Strabo XVII S. 787:* daß die Ackerbauer und Gewerbtreibenden zinsbares Land hatten, die Bauern also nicht Eigentümer des Bodens waren. Auch auf den Monumenten sind die Könige, Priester und Krieger allein als Landeseigentümer dargestelt, vgl. *Wilkinson Manners and costums of the ancient Egyptians.* Lond. 1837 T. I. S. 263. Von der Steuerfreiheit und dem Grundbesitze der Krieger weiß die biblische Erzählung nichts, denn dies war eine

---

1) Die W. הֶעֱבִיר אֹתוֹ לֶעָרִים haben LXX durch *κατεδουλώσατο αὐτῷ εἰς παῖδας* wiedergegeben, als hätten sie הֶעֱבִיד אֹתוֹ לַעֲבָדִים gelesen. Eben so *Samar.* u. *Abusaid.* Hienach haben *Houbig.* u. A., zulezt *Knob.* u. *Dillm.* diese Lesart für den ursprünglichen Text erklärt. Aber mit Unrecht. Das אֹתוֹ, welches *Kn.* im hebr. Texte höchst unnötig findet, paßt noch viel weniger zur alexandr. Auffassung der Worte. Denn wenngleich העביד mit doppeltem *accusat.* Jer. 17, 4 vorkomt in der Bedeutung: jemand den andern knechten lassen, so wären doch die Worte: und er (Joseph) machte oder ließ ihn (den Pharao) das Volk knechten zu Knechten, eine höchst geschraubte Ausdrucksweise für den einfachen Gedanken: und das Volk machte er Pharao zu Knechten, bei der nicht nur אֹתוֹ sondern auch לַעֲבָדִים nach dem *verb.* הֶעֱבִיד äußerst befremdlich erschiene, zumal das Volk, wie aus dem folgenden Verse erhellt, nicht in wirkliche Leibeigenschaft Pharao's gerieth sondern nur zu einer königlichen Frohnbauerschaft gemacht wurde.

jüngere Einrichtung. Nach *Herod. II, 168* hatte jeder Krieger als Ehrensold 12 auserlesene und steuerfreie Aecker (*ἄρουραι*) von den frühern Königen erhalten, welche ihnen aber von dem auf den Thron gelangten Hephästospriester *Sethos* wieder genommen wurden (*Herod. II, 141*). Wenn aber *Herodot* und *Diodor Sic. I, 73* und *54* die Teilung des Landes in 36 *νομοί* und deren quadratische Vermessung und Verpachtung gegen eine jährliche Abgabe dem *Sesostris* beilegen, so ist in diesen verhältnismäßig jungen Berichten die eigentlich von Joseph ausgegangene Einrichtung nur auf diesen halbmythischen König übertragen, dem die spätere Sage alle großen Taten und durchgreifenden Maßregeln der alten Pharaonen zuschrieb. — Was aber die Einrichtung Josephs selber betrift, so hatte nicht nur Joseph das Wol des Landes und das Interesse des Königs im Auge, sondern auch das Volk nahm dieselbe als eine Woltat entgegen, da in einem Lande, welches in der Regel 30fältigen Ertrag liefert, die Abgabe des Fünften keine drückende Last für die Landbauer werden konte. Joseph benuzte aber wol nicht blos die zeitweilige Not des Landes in den Hungerjahren, um den König zum alleinigen Grundbesitzer des Landes zu machen außer den Priestern, und das Volk in Lehnsabhängigkeit vom Könige zu bringen, sondern hatte ohne Zweifel die weiter gehende Absicht im Auge, die Bevölkerung für künftige Fälle wiederkehrenden Mißwachses gegen die Gefahr des Hungertodes zu sichern, indem er nicht nur den culturfähigen Boden gleichmäßiger unter die Bevölkerung verteilte, sondern vermutlich damit zugleich den Grund zu einer durch Gesetze geregelten und vom Staate überwachten Bebauung legte, vielleicht auch ein künstliches Bewässerungsystem durch Canäle ins Werk sezte, um die befruchtenden Wasser des Nils möglichst gleichmäßig allen Teilen des Landes zuzuführen, wie dies in einer Stelle aus der *Correspondance d'Orient par Michaud et Poujoulat* bei *Hgstb.,* Beitrr. III S. 543 erläutert ist. So wurde durch diese Einrichtung der Wolstand der Aegypter nicht vermindert, sondern gefördert; vgl. *Hgstb.* Gesch. des Reiches Gs. im A. B. I, S. 226 ff. u. *A. Köhler,* Gesch. I, S. 154, 8. — Diese oder ähnliche von Joseph getroffene Einrichtungen zu erwähnen lag außer dem Plane der Genesis, die sich ihrem religiösen Gesichtspunkte gemäß darauf beschränkt zu zeigen, wie sich Joseph in den unfruchtbaren Jahren dem Könige und Volke Aegyptens als Stütze des Landes (41, 45) erwiesen hat und in seiner Person schon Israel ein Retter der Heiden geworden ist. Die erwähnten Maßnahmen Josephs aber sind darum so umständlich erzählt, weil teils das Verhältnis, in welches hiedurch die Aegypter zu ihrem sichtbaren Könige kamen, vorbildliche Bedeutung hat für das Verhältnis, in welches die Israeliten durch die mosaische Verfassung zu Jahve, ihrem Gottkönige gesezt wurden, indem auch sie einen zweifachen Zehnten d. i. den Fünften von dem Ertrage ihrer Aecker zu geben hatten und in Warheit nur Meier des Grundes und Bodens waren, welchen Jahve ihnen in Canaan zum Eigentum gegeben, und deshalb auch ihre Erbäcker nicht auf immer verkaufen durften (Lev. 25, 23), teils aber auch weil das Walten Josephs im Vorbilde zeigt, wie Gott seinen

Knechten die Güter dieser Erde anvertraut, auf daß sie dieselben nicht nur zur Lebenserhaltung der Menschen und Völker, sondern auch zur Förderung der Zwecke seines Reiches verwenden. Denn, wie v. 27 schließlich bemerkt wird, während Joseph die Aegypter am Leben erhielt, wofür sie v. 25 ihre Erkentlichkeit aussprachen, konte unter seiner Landesverwaltung das Haus Israels ohne Mangel zu leiden und in ein Abhängigkeitsverhältnis zu Pharao zu gerathen, im Lande Gosen wohnen und sich darin festsetzen (נֵאָחֲזוּ wie 34, 10), fruchtbar sein und sich mehren.

Jos. 15, 8, um auf *Sichem* anzuspielen, weil er das bei Sichem gekaufte Grundstück (33, 19) im Auge hat und dieses — das einzige Stück Landes, welches er damals in Canaan nach dem Rechte sein Eigentum nennen konte — als Mittelpunkt des Erbes, das seine Liebe Joseph zugedacht, bezeichnen wolte. Nach dem Wegzuge Jakobs und seiner Söhne aus Canaan nach Aegypten hatten aber die Sichemiten sich den Landstrich wieder zugeeignet, so daß er, wie Jakob voraussah, bei der Besitznahme des Landes durch die Israeliten den Canaanitern (Amoritern) mit Waffengewalt entrissen werden mußte. Auf dem von Jakob gekauften Grundstücke wurden nach der Eroberung des Landes die Gebeine Josephs begraben, um das Vermächtnis des Patriarchen seinem Sohne Joseph persönlich, wenn auch erst im Tode, zuzuteilen. Demgemäß wurde auch in der Folgezeit das von Jakob bei Sichem gekaufte Stück Feld, auf dem er einen Altar gebaut (33, 20) und warscheinlich auch den noch jezt vorhandenen Jakobsbrunnen gegraben hatte,[1] als seinem Sohne Joseph geschenkt angesehen, vgl. Joh. 4, 5.

Cap. XLIX. Der Segen Jakobs und sein Tod.

V. 1—28. **Der Segen.** V. 1. 2. Nachdem Jakob die beiden Söhne Josephs adoptirt und gesegnet hatte, rief er seine 12 Söhne, um ihnen sein geistliches Testament zu eröffnen. In gehobener, feierlicher Stimmung spricht er: „Versammelt euch, daß ich euch verkünde, was euch begegnen wird (יִקְרָא für יִקְרֶה wie 42, 4. 38) am Ende der Tage! Versammelt euch und höret, Söhne Jakobs, und höret auf Israel, euren Vater!“[2] Die mit diesen Worten eingeleitete lezte Rede Jakob-Israels an seine 12 Söhne wird am Schlusse v. 28 vom Erzähler „der Segen“ genant, „mit dem ihr Vater sie, jeden gemäß seinem Segen, gesegnet hat.“ Dieser Segen ist aber zugleich Weißagung. ‚Jedes höhere und bedeutende Leben wird, wenn es zu Ende komt, prophetisch‘ (*Ziegl.*). Um so mehr das Leben der Patriarchen, das von den Verheißungen und Offenbarungen Gottes erfült und getragen war. Wie Isaak in seinem

---

1) Dafür spricht, wie *Hgstb.* Das Evang. des h. Joh. I S. 247 f. gezeigt hat, schon der Umstand, daß die Identität dieses Brunnens mit der *πηγὴ τοῦ Ἰακώβ* (Joh. 4, 5) durch die Tradition wie durch seine Lage zur Stadt Sichem bestätigt wird, noch mehr aber die Beschaffenheit des Brunnens selber, der in einem festen Felsen gegraben etwa 9 Fuß im Durchmesser und 105 F., nach neuerer Messung nur 75 F. Tiefe hat (s. *Ritter's* Erdk. XVI S. 654 ff.). Denn in einer Gegend wie Sichem, die so viele natürliche Quellen hat und noch heutiges Tages von Bächen fließenden Wassers reichlich bewässert ist (vgl. *Rob.* Pal. III S. 332. N. bibl. Forsch. S. 392 f.), wird ein so mühsames Werk, wie das Graben dieses tiefen Brunnens in Felsboden war, nur ein solcher unternommen haben, ‚der, von den Landeseinwohnern getrent, eigenes Wasser haben und zugleich durch das Graben des Brunnens sein Besitzrecht documentiren, in dem Brunnen ein Monument desselben stiften wolte.‘

2) *Initio sibi attentionem conciliat Jacob. Graviter enim praefatur sibique Prophetae auctoritatem vindicat, ut filios admoneat, se minime privatum testamentum de rebus domesticis condere: sed oracula apud ipsum deposita jam verbis asserere, donec suo tempore sequatur eventus. Calvin.*

Segen c. 27 seinen beiden Söhnen die Zukunft ihres Geschlechts in Kraft göttlicher Erleuchtung weißagend vorgezeichnet hat, ‚so entwirft Jakob, indem er die Dodekas segnet, in grandiosen Umrissen die *lineamenta* zur zukünftigen Geschichte des zukünftigen Volks‘ (*Ziegl.*). Die Basis seiner Weißagung bildet teils der natürliche Charakter seiner 12 Söhne, teils die göttliche Verheißung, welche ihm und seinen Vätern Abraham und Isaak vom Herrn gegeben war, und zwar nicht blos nach den beiden Momenten der zahlreichen Vermehrung ihres Samens und des Besitzes von Canaan, sondern nach ihrem ganzen Inhalte, wodurch Israel zum Träger und Vermittler des Heils für alle Völker gesezt worden. Auf dieser Grundlage eröffnet der Geist Gottes dem sterbenden Patriarchen Israel die Zukunft seines Samens, so daß er in den Charakteren seiner Söhne die zukünftige Entfaltung der von ihnen ausgehenden Stämme durchschaut und jedem von ihnen seine Stellung und Bedeutung in der künftigen Entwickelung des Volks in dem verheißenen Erbteile mit prophetischer Klarheit anweist, und solchergestalt den Söhnen voraussagt, was ihnen begegnen werde בְּאַחֲרִית הַיָּמִים eig. am Ende der Tage d. i. in der lezten Zeit, *ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* (LXX), nicht blos: in der Folgezeit. אַחֲרִית der Gegensatz von רֵאשִׁית bed. das Ende gegenüber dem Anfange Deut. 11, 12. Jes. 46, 10; daher אחרית הימים in prophetischer Rede nicht die Zukunft im Allgemeinen, sondern die schließliche Zukunft, vgl. *Hgstb.* Die Gesch. Bileams S. 158 ff., und zwar die messianische Zeit der Vollendung Jes. 2, 2. Ez. 38, 8. 16. Jer. 30, 24. 48, 47. 49, 39 u. a., so auch Num. 24, 14. Deut. 4, 30, wie *ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν* 2 Petr. 3, 3. Hebr. 1, 2 oder *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* Act. 2, 17. 2 Tim. 3, 1. Nur darf man „das Ende der Tage“ nicht blos auf den äußersten Zeitpunkt der Vollendung des messianischen Reichs beschränken; es umfaßt vielmehr den ‚ganzen hinter dem gegenwärtigen Zeitlaufe des Werdens liegenden Weltlauf der Vollendung‘ oder ‚die das Werk Gottes zur schließlichen Verwirklichung bringende Zukunft, aber je nach dem Entwicklungsstadium, bis zu welchem das Werk Gottes in der Gegenwart vorgerükt ist, und je nach dem dadurch gegebenen Gesichtskreise der Gegenwart und der dadurch nicht schlechthin bedingten, aber doch bestimten Tragweite des Weissagenden in ihr‘ (*Del.*).

Für den Patriarchen in seinem Pilgerleben, in welchem er noch am Abende seiner Tage den Boden des verheißenen Landes hatte verlassen und für sich und sein Haus in Aegypten eine Zufluchtstätte suchen müssen, begint die, die göttlichen Verheißungen verwirklichende, schließliche Zukunft mit der Besitznahme des verheißenen Landes durch das zwölfstämmige Volk seiner Söhne. Die Anfänge für die Mehrung seines Samens zum großen Volke hatte er in seinen zwölf Söhnen und deren Kindern und Kindeskindern vor Augen. Zudem hatte er bei seinem Wegzuge aus Canaan die Verheißung empfangen, daß der Gott seiner Väter ihn in Aegypten zu einem großen Volke machen und ihn auch wieder hinauf nach Canaan führen werde (46, 3 f.). Auf die Verwirklichung dieser Verheißung war sein Denken und Hoffen, Sehnen und

Wünschen gerichtet. Sie bildet die feste Grundlage, jedoch durchaus nicht den einzigen und ausschließlichen Inhalt seiner Segenssprüche. Es verhält sich nicht so, wie *M. Baumg.* und *Kurtz* (I S. 318) meinen, daß Jakob die Zeit Josua's als die Zeit der Vollendung anschaue, daß für ihn das Ende nichts anderes sei als die Besitznahme des verheißenen Landes durch seinen Samen als das verheißene Volk, daß dahin alle Verheißungen lauten und über sie hinaus nichts gegeben und nichts gewiesen sei. Kein einziger Segensspruch verkündet die Einnahme des verheißenen Landes, kein einziger weist speciell auf die Zeit Josua's hin. Vielmehr sezt Jakob wie die Vermehrung seiner Söhne zu mächtigen Volksstämmen so auch die Einnahme des Landes Canaan als in Erfüllung gegangen voraus, verkündet den im Geiste als volkreiche Stämme angeschauten Söhnen Wachstum und Gedeihen auf dem in Besitz genommenen Boden und verbreitet sich über ihre Stellung in Canaan zu einander und zu den Völkern bis zur endlichen Unterwerfung der Völker unter die Friedensherschaft dessen, von dem das Scepter Juda's nimmermehr weichen werde. Die schließliche Zukunft des patriarchalischen Segens reicht demnach bis zur schließlichen Erfüllung der göttlichen Verheißungen d. h. bis zur Vollendung des Reiches Gottes. Das erleuchtete Seherauge des Erzvaters überschaut die ganze Entwicklung Israels von seiner Gründung zum Volke und Reiche Gottes an bis zu seiner Vollendung unter dem Regimente des Friedefürsten, dem die Völker in willigem Gehorsam dienen werden, ,wie auf einem ohne Perspective gemalten Gemälde,' auf welchem die zwölf Stämme, jeder in seinem Erbteile, sich entfalten, ausbreiten, siegreich wider ihre Feinde behaupten und in dem Genusse der Güter Canaans Ruhe und volles Genüge finden.

In dieser Anschauung der Zukunft seiner zu Stämmen erwachsenen Söhne liegt der prophetische Charakter des Segens, nicht in der Vorherverkündigung bestimter geschichtlicher Ereignisse der Zukunft, die vielmehr, von der Weißagung des Schilo abgesehen, hinter der ganz ideell gehaltenen Zeichnung der Eigentümlichkeiten der einzelnen Stämme sehr zurücktritt. Der Segen gibt in kurzen Sprüchen voll kühner, durchaus origineller Bilder nur ganz allgemeine prophetische Umrisse, welche erst aus der geschichtlichen Entwicklung der Stämme in der Zukunft ihre concrete Bestimtheit empfangen, und hat nach Inhalt und Form ein gewisses antikes Gepräge, worin sich die Echtheit desselben unverkennbar abspiegelt. Auch sind alle Angriffe auf die Echtheit aus der aprioristischen Leugnung jeder übernatürlichen Weißagung hervorgegangen und teils durch Mißdeutungen, namentlich durch Einlegung specieller historischer Züge in die einzelnen Sprüche, um sie zu *vaticinia ex eventu* zu stempeln, teils durch andere haltlose Behauptungen und Voraussetzungen begründet worden, wie z. B. durch die Einwände, daß man in so hohem Alter und angesichts des Todes nicht dichte, oder daß die wörtliche Ueberlieferung der Sprüche bis auf Mose nicht denkbar erscheine, deren Nichtigkeit *Hengstenberg,* Christol. I

V. 8—12. **Juda**, der vierte Sohn Jakobs empfängt erst ungetrübten und reichen Segen, den Segen unverlierbarer Hoheit und Macht. „Juda du, dich werden preisen deine Brüder! deine Hand im Nacken deiner Feinde! beugen werden sich dir die Söhne deines Vaters!“ אַתָּה ist als *nomin. abs.* voraufgestelt wie z. B. אֲנִי 17, 4. 24, 27; und יוֹדוּךָ Anspielung auf יְהוּדָה wie אוֹדֶה 29, 35. *Juda* bedeutet laut 29, 35 den, über welchen Jahve gepriesen wird, nicht blos den Gepriesenen. ‚Dieses *nomen* ergreift der Segnende als *omen* und deutet es als Vorzeichen der Zukunft Juda's aus‘ (*Del.*). Juda soll in Warheit sein was sein Name besagt, vgl. 27, 36. Als edler und kräftiger Charakter hatte sich Juda in gewisser Hinsicht schon damals gezeigt, als er Joseph lieber verkaufen als sein Blut vergießen wolte (37, 26 f.), besonders aber in der Art und Weise, wie er sich für Benjamin bei seinem Vater verbürgte und bei Joseph für denselben eintrat (43, 9 f. u. 44, 16 ff.), und selbst bei seinem fleischlichen Vergehen mit der Thamar (c. 38). In dieser Mannhaftigkeit und Kraft schlummerte der Keim der künftigen Machtentfaltung seines Stammes. Juda wird seine Feinde in die Flucht schlagen, sie am Nacken erfassen und unterwerfen (Hi. 16, 12 vgl. Ex. 23, 27. Ps. 18, 41). Dafür werden seine Brüder ihm huldigen, nicht blos die Söhne seiner Mutter, die sonst genant zu werden pflegen (27, 29. Richt. 8, 19), d. h. die von der Lea abstammenden Stämme, sondern die des Vaters, also alle Stämme Israels, wie es unter David geschah 2 Sam. 5, 1 f. vgl. mit 1 Sam. 18, 6 f. u. 16. Zu dieser fürstlichen Macht gelangt Juda durch seine Löwennatur. V. 9. „Ein junger Löwe ist Juda; vom Raube bist du mein Sohn aufgestiegen; er hat sich gelagert, liegt da wie ein Löwe und wie eine Löwin, wer mag ihn auftreiben!“ Mit

einem jungen d. h. heranwachsenden, zur Vollkraft heranreifenden Löwen vergleicht Jakob Juda als ‚den Ahn des Löwenstammes.‘ Aber sofort erhebt er sich ‚zur Anschauung des Stammes in seiner vollendeten herrlichen Größe‘ (*Del.*) und schildert ihn als einen Löwen, der nachdem er Beute gemacht zu dem Waldgebirge (vgl. Hohesl. 4, 8) aufsteigt und dort in majestätischer Ruhe sich lagert, ohne daß jemand ihn aufzuscheuchen wagt. Um den Gedanken zu verstärken ist zu dem Bilde des Löwen noch das der Löwin hinzugefügt, die sich besonders furchtbar bei Verteidigung ihrer Jungen zeigt. Die *perf.* עָלִיתָ, כָּרַע, רָבַץ sind prophetisch und עָלָה nicht vom Wachsen oder allmählichen Großwerden des Stammes, sondern vom Aufsteigen des Löwen aufs Gebirge als seiner Behausung (s. die Belege hiefür bei *Bochart, Hieroz. II p. 36 sq. ed. Ros.*) zu verstehen. ‚Die Stelle zielt sicherlich auf etwas mehr als Juda's Voranziehen beim Zuge in der Wüste und als sein Vorkämpfen in der Richterzeit — sie weiset deutlich auf die Stellung hin, welche Juda durch den kriegerischen und kriegsglücklichen David erhielt‘ (*Kn.*). Die Richtigkeit dieser Bemerkung wird durch v. 10 außer Zweifel gesezt. Hier wird das bildlich Gesagte mit eigentlichen Worten weiter ausgeführt. „Nicht weichen wird das Scepter von Juda und der Herscherstab vonzwischen seinen Füßen, bis daß *Schilo* komt und ihm williger Gehorsam der Väter wird.“ Das Scepter ist die Insignie der Königsherschaft und war in seiner ältesten Gestalt ein langer Stab, den die Könige in der Hand hielten, wenn sie bei öffentlichen Verhandlungen sprachen, z. B. Agamemnon (*Ilias* 2, 46. 101; vgl. die Abbildung des assyrischen Königs bei *Layard,* Niniveh u. s. Ueberr. Deutsch v. *Meissner,* Fig. 14. oder bei *Vaux,* Ninive u. Persepolis. übers. v. *Zenker,* Taf. 1) und wenn sie auf dem Throne saßen zwischen ihre Füße gestelt und an sich gelehnt hatten, vgl. die Abbildung des Perserkönigs auf den Ruinen von Persepolis bei *Niebuhr,* Reisebeschr. II Taf. 29 zu S. 145. מְחֹקֵק der oder das Festsetzende, daher Befehlshaber, Gesetzgeber und Befehlstab oder Herscherstab Num. 21, 18. hier in der lezteren Bedeutung, wie der parallele שֵׁבֶט und מִבֵּין רַגְלָיו fordern. Juda soll — das ist der Gedanke — das Regiment führen, das Fürstentum haben bis daß שִׁילֹה komt, d. h. auf immer. Denn daß das Kommen des *Schilo* nicht als ein Aufhören der Herschaft Juda's zu denken sei, das zeigt das lezte Versglied, dem zufolge dieselbe sich dann zur Herschaft über die Völker gestalten wird. עַד כִּי hat hier nicht exclusive Bedeutung, sondern ist so gebraucht, daß von dem, was auf den angegebenen *terminus ad quem* folgt, abstrahirt ist, wie häufig z. B. 26, 13 oder עַד אֲשֶׁר 28, 15. Ps. 112, 8 oder עַד Ps. 110, 1 und ἕως Matth. 5, 18.

Die genauere Bestimmung des Gedankens von v. 10 hängt ab von der Erklärung des Wortes שִׁילֹה. Von שִׁיל *filius c. suff.* ה = ו *filius ejus* läßt sich dasselbe nicht mit *Targ. Hieros.* und den Rabbinen ableiten, weil ein *nomen* שִׁיל in der hebr. Sprache nicht vorkomt und aus שִׁלְיָה Nachgeburt Deut. 28, 57 weder seine Existenz noch die ihm beigelegte Bedeutung zu begründen ist. Eben so wenig können die paraphrasirenden Deutungen des *Onkel.: donec veniat Messias cujus est* (דְּדִילֵיהּ הִיא)

regnum und der griech. Verss.: ἕως ἐὰν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ (LXX *Theod.*) oder ᾧ ἀπόκειται (wie *Aquil.* und *Symm.* übersezt zu haben scheinen), des *Syrers* u. A. einen gültigen Beweis dafür liefern, daß die in 20 *Codd.* vorkommende defective Form שִׁלֹה die ursprüngliche Wortform gewesen und שֶׁלֹּה für שֶׁלּוֹ = אֲשֶׁר לוֹ zu vocalisiren sei. Denn abgesehen davon, daß שׁ für אֲשֶׁר hier zwecklos wäre und diese Abkürzung im Pentateuche nicht nachweisbar ist, müßte es wenigstens שֶׁלּוֹ הוּא „dem es (das Scepter) gebührt" heißen, da שֶׁלּוֹ für sich allein diesen Sinn nicht ausdrücken kann und eine Ellipse des הוּא in diesem Falle unerhört wäre. Es bleibt nur übrig, שִׁילֹה nach dem Vorgange *Luthers* von שָׁלָה ruhig sein, Ruhe, Sicherheit genießen abzuleiten.[1] Von dieser *radix* stammend läßt sich aber שִׁילֹה nicht nach den Formen כִּידוֹר, קִימוֹשׁ, קִיטוֹר erklären. Denn diese Formen begründen keine besondere Species in der Wortbildungslehre, sondern sind aus den Verdoppelungsformen abgeleitet, wie קִמּוֹשׁ neben קִימוֹשׁ anschaulich macht (vgl. *Ew.* §. 156b) und schon *Kimchi* gelehrt hat, und sind überhaupt von Stämmen לה nicht gebildet worden. שִׁילֹה geht zurück auf שִׁילוֹן, auf die Nominalbildung mit der Endung *ôn,* welche die *Liquida* schwinden läßt und den zurückbleibenden Vocal וֹ durch ה ausdrücken kann (s. *Ew.* §. 16b), wie die Ortsnamen שִׁלֹה oder שִׁלוֹ auch שִׁילוֹ Richt. 21, 21. Jer. 7, 12 und גִּלֹה Jos. 15, 51 mit ihren Derivaten שִׁלֹנִי 1 Kg. 11, 29. 12, 15 und גִּלֹנִי 2 Sam. 15, 12 und אֲבַדֹּה Spr. 27, 20 für אֲבַדּוֹן Spr. 15, 11 u. ö. beweisen. Hienach ist שִׁילוֹן entweder aus שִׁלְיוֹן von שָׁלָה entstanden oder von der Form שִׁיל = שָׁלָה unmittelbar gebildet wie גִּלוֹן von גִּיל. Wenn aber שִׁילוֹן die ursprüngliche Form des Wortes ist, so kann שִׁילֹה nicht *nom. appell.* in der Bed. Ruhe oder Ruhestätte, sondern nur Eigenname sein. Denn die starke Endung *ôn* hat ihr *n* nach *o* verloren nur in Eigennamen, wie שְׁלֹמֹה, מְגִדּוֹ neben מְגִדּוֹן Zach. 12, 11,

1) Daß der lutherschen Uebersetzung: ‚bis der Held komt' diese Ableitung zu Grunde liegt, sagt *Luther* selbst in seinen Predigten üb. d. 1. B. Mos. (Erlang. Ausg. sr. Werke Bd. 34 S. 344): ‚Christum aber nennet er auf ebräisch שִׁילֹה, wilchs die Jüden noch nicht wissen, was es eigentlich heißet, wird auch sonst nirgends in der Schrift gebrauchet denn hie. Wir habens gedeutscht ein Held. Sonst heißet es einen solchen Mann, dem es glücklich von Statt gehet, der es frei hinausführet, und geräth alles wohl was er anfähet. Denn es kömpt von dem Wort שָׁלֵו, wilchs heißet Glück und Wohlfahrt, als im Ps. 30' u. s. w.; und noch deutlicher in der Randglosse (Bd. 64 S. 14): ‚Und heißt ihn Silo, das ist, der glückselig sein und frisch durchdringen sollt mit Geist und Glauben, das zuvor durch Werk saur und unselig Ding war. Darumb nennen wir Silo ein Held'. Dagegen in den *Enarratt. in Genes. ad. h. l.* hat *Luther* die rabb. Herleitung von שליה vorgezogen. Diese rabb. Deutung ist in unsern Tagen längst allgemein aufgegeben. Die appellative Fassung des Wortes hingegen wird noch von manchen Ausll. festgehalten, und namentlich von *Kurtz,* Gesch. d. A. B. I S. 320 ff. u. in einem Nachtrage Bd. II S. 558—575 mit lebhaftem Eifer verteidigt, ohne daß es ihm jedoch gelungen ist, die ihr entgegen stehenden sprachlichen Bedenken zu heben. Das Gewicht dieser hat selbst *Knobel* anerkant und sich, um der kirchlichen Auslegung auszuweichen, ohne irgend eine kritische Berechtigung dazu entschlossen, den Text zu ändern und שֶׁלָּה oder שֶׁלֹּה statt שִׁילֹה zu lesen.

הודו Richt. 10, 1 (s. *Ew.* §. 163^{h}), wovon auch אֲבַדֹּה keine Ausnahme macht, da dieses Wort Spr. 27, 20 als Personification der Hölle zu einem *nom. propr.* geworden. Ein *n. appell.* שִׁילֹה in der Bed. Ruhe oder Ruhestatt ‚ist innerhalb des hebr. Sprachschatzes sonst unerhört; die Sprache hat dafür die *nomm.* שַׁלְוָה, שָׁלוֹם, מְנוּחָה, שֶׁלֶו.‘ Aus diesen Gründen erklärt auch *Del.* die appellative Fassung: ‚bis daß Ruhe komt‘ oder ‚bis er zur Ruhestätte komt,‘ für sprachlich unmöglich.[1] Eigenname ist שִׁלֹה oder שִׁילוֹ auch sonst überall im A. T. und zwar Name der zum Stamme Ephraim gehörigen Stadt *Silo,* die in der Mitte des Landes Canaan auf einer Anhöhe oberhalb des in einem rings von Bergen umgebenen Hochthale gelegenen Dorfes *Turmus Aya* lag, wo Ruinen aus älterer und neuerer Zeit noch den alten Namen *Seilûn* führen; der Stadt, in welcher bei der Besitznahme Canaans durch die Israeliten unter Josua die Stiftshütte aufgerichtet wurde und bis zu Eli's Zeiten (Richt. 18, 31. 1 Sam. 1, 3. 2, 12 ff.), vielleicht bis in die ersten Jahre der Regierung Sauls blieb, vgl. *m.* Archäol. §. 22.

Von der Stadt *Silo* wolten schon einige Rabbinen, namentlich *Lipmann* in *Nizzachon,* auch unser שִׁילֹה verstehen. Diese Meinung fand dann bei den meisten Auslegern Beifall, die von *Teller, Eichhorn* an bis auf *Tuch, Diestel* und *Baur* herab den Segen Jakobs als *vaticinium ex eventu* gefaßt und seinen prophetischen Charakter, meist auch seine Echtheit geleugnet haben. Für dieselbe hat sich neuerlich auch *Del.* entschieden, weil שִׁלֹה oder שִׁילוֹ sonst überall im A. T. Stadtname sei und es 2 Sam. 4, 12, wo der Name dieser Stadt als *accus.* der Richtung erscheint, ganz wie hier יָבֹא שִׁלֹה heiße. Allein wenn wir auch die Uebersetzung: ‚bis daß er (Juda) nach Silo komt‘ nicht mit *v. Hofm.* (Schriftbew. II, 2 S. 515 d. 2. Aufl.) ‚von allen Deutungen die unmöglichste‘ nennen möchten, so müssen wir dieselbe doch als ganz unvereinbar mit dem prophetischen Charakter des Segensspruches bezeichnen. Da Silo, wenn dieser Ort zu Jakobs Zeiten überhaupt schon existirt hat, was sich mit Grund weder bejahen noch verneinen läßt, gar keine Bedeutung für die Lebensführung der Patriarchen gewonnen hatte, in ihrer Geschichte nicht einmal erwähnt wird, so hätte Jakob nur in Folge ganz specieller göttlicher Offenbarung das Kommen Juda's nach Silo als Ziel und Wendepunkt der Herschaft Juda's verkündigen können. In solchem Falle aber hätte diese specielle Prädiction auch in der Folge in Erfüllung gehen, Juda hätte nicht nur nach Silo kommen, sondern dort auch bleibende Ruhe finden und dort die willige Unterwerfung der Völker unter sein Scepter erfolgen müssen. Keine dieser Erwartungen hat aber die Geschichte bestätigt. Zwar lesen wir Jos. 18, 1, daß, nachdem durch Besiegung der Canaaniter im Süden und Norden Canaans

---

1) Der von *Tuch* und *Delitzsch* gelieferte Beweis, daß sich die Wortform שִׁילֹה zu appellativischer Bezeichnung sei es der Ruhe oder der Ruhestatt nicht eigene, hat auch *v. Hofmann*, wie er im ‚Schriftbeweis‘ II, 2 S. 516 bekent, in der Ueberzeugung bestärkt, seine frühere Erklärung in ‚Weissagung und Erfüllung‘ I S. 115 ff., wonach שִׁילֹה Accusativ des Orts sein solte, als unhaltbar aufzugeben und der kirchlichen Erklärung des Wortes שִׁילֹה vom Messias beizutreten.

das verheißene Land erobert und seine Austeilung an die Stämme Israels begonnen und soweit vollzogen war, daß Juda und der Doppelstamm Joseph ihre Erbteile durchs Los empfangen hatten, die Gemeinde sich nach Silo versammelte und dort die Stiftshütte aufrichtete, und erst nachdem dies geschehen die Austeilung des Landes an die übrigen Stämme dort wieder aufgenommen und zu Ende geführt wurde. Aber wenn diese Versammlung der ganzen Gemeinde zu Silo samt der Aufrichtung der Stiftshütte daselbst überhaupt eine Bedeutung als Schluß- und Wendepunkt der Geschichte hat, so hat sie dieselbe nicht für Juda insonderheit, sondern vielmehr für alle Stämme in gleicher Weise. Solte Jakobs Ausspruch auf dieses Ereignis zielen, so müßte man עד כי יבא שילה übersetzen: bis man nach Silo komt, was zwar an sich grammatisch statthaft, aber doch in dem vorliegenden Contexte sehr unwarscheinlich ist. Und selbst damit wäre nichts gewonnen. Denn erstlich hat Juda bis zur Ankunft der Gemeinde in Silo nicht die ihm angekündigte Herschaft über die Stämme gehabt. Der Stamm Juda nahm zwar im Lager und auf dem Zuge die vorderste Stelle ein (Num. 2, 3—9. 10, 14), bildete zwar den Vortrab des Heeres, hatte aber keine Hegemonie, führte nicht den Oberbefehl; sondern das Scepter oder Regiment führte während des Zuges durch die Wüste der Levit Mose und bei der Eroberung und Austeilung Canaans der Ephraimit Josua. Sodann ist auch Silo nicht der Wendepunkt der Stammesherschaft Juda's zur Völkerherschaft geworden. Wenn nämlich auch das Kommen der Gemeinde Israels nach Silo (Jos. 18, 1) insofern einen Wendepunkt zweier Perioden in der Geschichte Israels bildet, als das Aufschlagen des Stiftszelts zu dauerndem Verbleiben in Silo ein reelles Unterpfand dafür war, daß Israel nun festen Fuß im verheißenen Lande gefaßt hatte, nach langem Umherziehen und Kriegführen zur Ruhe und zum Frieden gekommen, in den ruhigen und friedlichen Besitz des gelobten Landes und seiner Güter eingetreten war, so daß Silo — wie sein Name besagt — die Ruhestätte Israels wurde: so hat doch Juda weder damals, noch überhaupt so lange das Haus Gottes zu Silo stand, die Herschaft über die zwölf Stämme, geschweige denn über die Völker erlangt. Erst nach der Verwerfung „der Wohnung Silo's“ bei und nach der Wegnahme der Bundeslade durch die Philister (1 Sam. 4), mit welcher das „Zelt Josephs“ verworfen wurde, erkor Gott den Stamm Juda und erwählte er David, wie es Ps. 78, 60—72 heißt. Also erst nachdem Silo aufgehört hatte, der geistliche Mittelpunkt für die Stämme Israels zu sein, über welche Ephraim, so lange das Centralheiligtum des Volks in seinem Gebiete sich befand, eine Art von Hegemonie übte, erst dann kam mit Davids Erwählung zum Fürsten (נָגִיד) über Israel das Scepter und das Regiment über die Stämme Israels an den Stamm Juda. Hätte also Jakob seinem Sohne Juda das Scepter, den Herscherstab über die Stämme bis zu seinem Kommen nach Silo verkündigt, so hätte er keine Weißagung ausgesprochen sondern nichts weiter als einen frommen Wunsch, der unerfült geblieben wäre.

Bei diesem Ergebnisse aber dürften wir uns nur dann beruhigen,

wenn שׁילה weil gewöhnlich Stadtname gar keine andere Bedeutung haben könte. Allein wie so mancher Stadtname zugleich Personname ist, man denke nur an Hanoch 4, 17 oder Sichem (שְׁכֶם) 34, 2, so kann auch שׁילה Personname sein, eben so gut den Mann oder Träger der Ruhe als die Stätte der Ruhe bezeichnen. Wir halten daher שִׁילֹה für eine Bezeichnung des Messias, im Einklange mit der gesamten jüdischen Synagoge und der ganzen christlichen Kirche, welche obschon über die sprachliche Erklärung des Wortes im Unklaren doch darin mit einander vollkommen übereinstimmen, daß der Patriarch hier das Kommen des Messias verkündige. ‚Denn gegen einen solchen mit שְׁלֹמֹה nächst vergleichbaren Personnamen besteht ja in der Tat kein Bedenken (*v. Hofm.* II, 2 S. 517). Die Behauptung, daß שׁילה in unserm Satze nicht Subject sein könne, sondern Object sein müsse, ist eben so unbegründet (vgl. m. Abhdl. über Schilo S. 36 ff.) als das historiologische Axiom: ‚daß die Erwartung eines persönlichen Messias der patriarchalischen Zeit fremd sein müsse,' mit welchem *Kurtz* die sprachlich allein zulässige Erklärung des W. שׁילה vom persönlichen Messias beseitigen will, indem er mit aprioristischen, den übernatürlich freien Charakter der Weißagung aufhebenden, Voraussetzungen aus ganz einseitiger Auffassung der patriarchalischen Zeit und Geschichte deducirt, wie viel der Erzvater Jakob habe weißagen dürfen. Die Erwartung eines persönlichen Heilsbringers kam nicht erst mit Mose, Josua und David auf, gewann auch ihre feste Gestaltung nicht erst nachdem *ein* Mann als Retter und Erlöser, Führer und Herscher des gesamten Volks aufgetreten war, sondern ist dem Keime nach schon in der Verheißung des Weibessamens, und in dem Segen Noahs über Sem enthalten. Sie wurde dann weiter entfaltet in den Verheißungen Gottes an die Patriarchen: „ich will *dich* segnen; sei ein Segen und in *dir* sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden", durch welche Abraham, Isaak und Jakob (nicht erst das von ihnen abstammende Volk) zu persönlichen Trägern des Heils erwählt wurden, welches von ihnen durch ihren Samen allen Völkern zuteil werden solte. Als nun von Jakob aus die patriarchalische Monas sich zur Dodekas entfaltet, als Jakob in seinen 12 Söhnen die Anfänge und Gründer des zwölfstämmigen Volks vor sich hatte, da entstand die Frage, aus welchem der 12 Stämme der verheißene Heilsbringer hervorgehen werde. Ruben hatte durch Blutschande das Erstgeburtsrecht verwirkt, auf Simeon und Levi konte es wegen ihres Frevels an den Sichemiten nicht übergehen. Demnach überträgt der sterbende Erzvater segnend und weißagend das dem Erstgebornen zustehende Principat und den Verheißungssegen auf seinen viertältesten Sohn Juda, nachdem er bereits durch Adoption der Söhne Josephs das mit dem Erstgeburtsrechte verbundene doppelte Erbteil auf Joseph übertragen hatte. Juda soll mit siegreichem Löwenmute das Scepter führen, bis in dem zukünftigen *Schilo* ihm der Gehorsam der Väter zufallen, seine Herschaft über die Stämme sich zur friedevollen Weltherschaft erweitern werde. Zwar wird nicht ausdrücklich gesagt, daß der *Schilo* von Juda abstammen werde; aber dies ergibt sich von selbst aus dem Zu-

sammenhange d. h. daraus, daß nach der Schilderung Juda's als eines unbesiegbaren Löwen an ein Aufhören der Herschaft oder ein Uebergehen derselben auf einen andern Stamm gar nicht zu denken, vielmehr der Gedanke nahe genug gelegt ist, daß die Herschaft Juda's in der Erscheinung des *Schilo* sich vollenden werde. Aus diesen Gründen hat sich auch *A. Köhler,* Bibl. Gesch. I S. 162 f. für die messianische Erklärung des שִׁילֹה entschieden.

Somit steht die persönliche Fassung des שִׁילֹה im schönsten Einklange mit dem stetigen Fortschritte der Heilsoffenbarung. Dem *Schilo* werden die Völker anhangen. וְלוֹ geht auf שִׁילֹה zurück. יִקְּהַת nur noch Spr. 30, 17 von יְקָהָה mit *dag. forte euphon.* s. *Ges.* §. 20, 2^b, von وَقَهَ, gehorchen, bed. die Folgsamkeit des Sohnes, den willigen Gehorsam; und עַמִּים kann in diesem Zusammenhange nicht die Stammgenossen bezeichnen, denn über die Stämme Israels führt ja Juda das Scepter schon bis zum Kommen des *Schilo,* sondern nur die Völker insgemein. Diese werden dem *Schilo* willig gehorchen, weil er als Mann der Ruhe ihnen Ruhe und Frieden bringt.

Wie aber unsere Weißagung durch die voraufgegangenen göttlichen Verheißungen vorbereitet ist, so wird sie hinwiederum durch die ihr folgenden messianischen Weißagungen weiter entfaltet und hiedurch sowie durch die allmählich sich anbahnende Erfüllung die persönliche Fassung des שילה außer Zweifel gesezt. — Der Zeit nach reiht sich zunächst die Weißagung Bileams an, in welcher nicht nur die Verkündigung Jakobs von der Löwennatur Juda's auf Israel als Volk übertragen wird (Num. 23, 24. 24, 9), sondern auch das Bild von dem Scepter aus Israel d. h. dem aus Israel hervorgehenden Herscher oder Könige, der alle Feinde zerschmettern werde (24, 17), wörtlich aus v. 9 f. unseres Spruches genommen ist. In den Sprüchen Bileams tritt der Stamm Juda hinter der Einheit des Volks zurück. Denn obwol Juda im Lager und auf dem Zuge durch die Wüste die erste Stelle unter den Stämmen einnahm (Num. 4, 2 f. 7, 12. 10, 14), so war doch dieser Vorrang noch keine eigentliche Erfüllung des Segens Jakobs, sondern nur ein Vorzeichen und Unterpfand für seine Bestimmung zum Vorkämpfer und zum Herscher über die Stämme. Als Vorkämpfer solte Juda auch nach Josua's Tode in Folge göttlicher Weisung sowol den Kampf gegen die im Lande noch übriggebliebenen Canaaniter (Richt. 1, 1 ff.) als auch den Krieg gegen Benjamin (Richt. 20, 18) eröffnen. Ein Vorzeichen der künftigen Herscherstellung Juda's war es auch, daß dem Volke Israel in der Person des Kenisiten Othniel aus dem Stamme Juda der erste Richter und Retter aus der Gewalt seiner Dränger erwekt wurde Richt. 3, 9 ff. Von dieser Zeit ab trat auf mehrere Jahrhunderte Juda nicht weiter unter den Stämmen hervor, sondern zum Teil hinter Ephraim zurück, bis durch die Erwählung Davids zum Könige über ganz Israel Juda zum Fürstenstamme erhoben wurde und das Scepter über alle Stämme erhielt 1 Chr. 28, 4. In David ward Juda stark (1 Chr. 5, 2) und zum siegreichen Löwen, den Niemand aufzureizen wagte. Mit

V. 14 und 15. „Isaschar ist ein knochiger Esel, liegend zwischen den Hürden. Er sah die Ruhe, daß sie ein Gut (טוֹב *substant.*) und das Land, daß es lieblich, und neigte seine Schulter zum Lasttragen und ward zum dienstbaren Fröhner.“ Die Wurzel auch dieses Spruches liegt in dem Namen יִשָּׂא שָׂכָר, der vermutlich mit Rücksicht auf den Charakter Isaschars und unter Bezugnahme auf die Verwandtschaft von שָׂכָר mit שָׂכִיר Lohnarbeiter, Tagelöhner als Vorzeichen des Charakters und Schicksales seines Stammes gedeutet wird. ‚Behaglichkeit aber auf Kosten der Freiheit wird der Charakterzug des Stammes Isaschar sein‘ (*Del.*). Der Vergleich mit חֲמֹר גָּרֶם einem knochigen, d. i. starkgebauten, zum Tragen besonders fähigen Esel zielt darauf, daß dieser Stamm sich mit materiellen Gütern begnügen, der Arbeit und Last des Landbaues hingeben, nicht nach politischer Macht und Herschaft streben werde. Zugleich liegt in diesem Bilde, ‚daß Isaschar ein stämmiger, kräftiger Menschenschlag werden und ein angenehmes, zu bequemer Ruhe einladendes Land (das nach *Jos. De bell. jud. III, 3, 2* auch *τὸν ἥκιστα γῆς φιλόπονον* anlockende untere Galiläa mit der schönen fruchtbaren Hochebene Jezreel) erhalten wird‘ (*Del.*). Wenn somit das Bild des knochigen Esels auch nichts Verächtliches enthält, so gereicht es doch Isaschar nicht zum Ruhme. Wie ein träges Lastthier wird er lieber sich unterjochen, zum dienstbaren Frohnsklaven herabdrücken lassen, als seinen Besitz und seine Ruhe im Kampfe um Freiheit aufs Spiel setzen. Die Schulter unter das Joch beugen zum Lasttragen und zum Frohnsklaven (מַס עֹבֵד) werden ziemt nicht Israel, dem zur Herschaft berufenen Volke Gottes, sondern nur seinen Feinden, namentlich den mit dem Fluche der Knechtschaft belegten Canaanitern, Deut. 20, 11. Jos. 16, 10. 1 Kg. 9, 20 f. Jes. 10, 27. Hierin liegt wol auch der Grund, weshalb Isaschar in dem Segen die lezte Stelle unter den Söhnen der Lea einnimt. Uebrigens hat sich in der Richterzeit Isaschar mit Sebulon den Ruhm heldenmütiger Tapferkeit erworben Richt. 5, 14. 15. 18. — Nach den Söhnen der Lea folgen die vier Söhne von den beiden Mägden, nicht nach den Müttern oder der Altersfolge, sondern nach dem Inhalte des über sie gesprochenen Segens geordnet, so daß die beiden kriegerischen Stämme Dan und Gad voranstehen.

V. 16 und 17. „Dan wird Recht schaffen seinem Volke, wie einer der Stämme Israels. Es werde Dan eine Schlange am Wege, eine Hornotter auf dem Pfade, welche beißt die Fersen des Rosses, daß rücklings fält sein Reiter.“ Obgleich nur Sohn einer Magd wird doch Dan hinter den andern Stämmen Israels nicht zurückstehen, sondern seinen Namen bewarheiten (דָּן יָדִין) und wie irgend einer der übrigen Stämme seinem Volke (d. i. dem Volke Israel, nicht seinen Stammgenossen, wie *Diestel* meint) Recht schaffen. Eine Anspielung auf Simsons Richteramt liegt nicht in diesen Worten, die nur den Charakter des Stammes beschreiben, obgleich dieser Charakter schon in dem Richt. 18 beschriebenen Eroberungszuge eines Teiles der Daniten nach Laisch im Norden Canaans hervortritt und ‚in dem abenteuernden Rittertume des riesigen, kühnen und die überlegensten Feinde mit Schlangenklugheit überwindenden Simson gipfelt‘ (*Del.*). שְׁפִיפֹן *κεράστης* die sehr giftige Hornotter oder Hornschlange, die, von der Farbe des Sandes, auf dem Boden liegt, nur ihre Fühlhörner herausstreckend, und dem unversehens auf sie Tretenden tödtliche Bisse versezt (*Diod. Sic. III, 49. Plin. 8, 23*).

V. 18. Diese Kraftentfaltung aber, welche Jakob von Dan erwartet und ihm weißagend verheißt, sezt voraus, daß Israel schwere Kämpfe bevorstehen. Für diese Kämpfe bietet Jakob seinen Söhnen Schild und Waffen in dem Gebetsseufzer: „Auf dein Heil harre ich, Jahve!“ in welchem er nicht für seine eigene Seele und deren baldige Erlösung von allem Uebel fleht, sondern, wie schon *Calv.* treffend entwickelt, seine Zuversicht auf die Hilfe seines Gottes für seine Nachkommen ausspricht. Demgemäß haben schon die jüngeren Targume (*Hieros.* und *Jonath.*) diesen Spruch unter specieller Beziehung auf Simson messianisch gedeutet und v. 18 so umschrieben: „Nicht auf die Erlösung Gideons, des Sohnes Joas, harret meine Seele; denn sie ist zeitlich, und nicht auf die Erlösung Simsons; denn sie ist vorübergehend, sondern auf die Erlösung des Messias, des Sohnes Davids, die du durch dein Wort deinem Volke, den Söhnen Israels, zu bringen verheißen hast; auf diese deine Erlösung harret meine Seele.“[1]

V. 19. „Gad Gedränge bedränget ihn, doch er bedränget die Ferse.“ Der Name גָּד erinnert den Erzvater an גּוּד drängen und גְּדוּד die drängende Schar, Kriegschar, die ins Land einfält. Den Angriffen solcher

---

1) So nach dem aus den Excerpten des *Fagius* in den *Critt. sacr.* zu berichtigenden Texte des *Targ. Hieros.* in der Londoner Polyglotte, zu dem im *Targ. Jon.* noch hinzugefügt ist: ‚denn deine Erlösung, Jahve, ist eine ewige Erlösung‘. Während aber die Targumisten und mit ihnen verschiedene Kchvv. die Schlange am Wege von Simson erklären, findet sich bei vielen andern Kchvv., z. B. *Hippolytus*, *Methodius*, *Athanasius*, *Ambrosius*, *Gregor d. Gr.* (s. die Stellen bei *Böhmer* in den Jahrbb. f. D. Theol. IV, 3 S. 411 Anm.), ferner bei *Ephr. Syr.* und weiter ausgeführt bei *Jakob v. Edessa* in *Ephr. Syri Opp. I p. 191* die Deutung der Schlange am Wege von dem Antichriste, für welche sich auch *Theodoret* entscheidet mit der Motivirung: *ὥσπερ γὰρ φησιν ἐκ τῆς Ἰούδα φυλῆς ὁ κύριος ἡμῶν βλαστήσας διασώσει τὴν οἰκουμένην, οὕτως ἐκ τῆς τοῦ Δὰν φυλῆς ὄφις ὀλέθριος ἐξελεύσεται.* Von dieser Deutung urteilt *Luther*: *Puto Diabolum hujus fabulae auctorem fuisse et finxisse hanc glossam, ut nostras cogitationes a vero et praesente Antichristo abduceret.*

BIBLIOTHECA RABBINICA

EINE SAMMLUNG

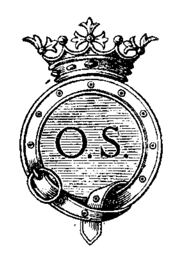
ALTER MIDRASCHIM

ZUM ERSTEN MALE INS DEUTSCHE ÜBERTRAGEN

VON

DR. AUG. WÜNSCHE

ZWEITE LIEFERUNG: DER MIDRASCH BERESCHIT RABBA.



LEIPZIG
OTTO SCHULZE
11. Quer-Str. 11.
1880.

DER MIDRASCH BERESCHIT RABBA

DAS IST

DIE HAGGADISCHE AUSLEGUNG DER GENESIS.

ZUM ERSTEN MALE INS DEUTSCHE ÜBERTRAGEN

VON

LIC. DR. AUG. WÜNSCHE.

MIT EINER EINLEITUNG VON DR. J. FÜRST,
NOTEN UND VERBESSERUNGEN VON DEMSELBEN UND D. O. STRASCHUN,
UND VARIANTEN VON DR. M. GRÜNWALD.



LEIPZIG
OTTO SCHULZE
11. Quer-Str. 11.
1881.

DER

MIDRASCH BERESCHIT RABBA.

EINLEITUNG.

Bereschit Rabba ist der abgekürzte Name des Midraschwerkes, welches nach den Anfangsworten („Rabbi Hoschaja Rabba begann") Bereschit des R. Oschaja, oder Bereschit des R. Oschaja Rabba genannt wird. Es besteht aus 100 Capiteln; davon ist aber der zweite Theil des 99. Capitels ein späterer Zusatz, welcher eine andere Erklärung des Segens Jacobs enthält und meistens mit dem betreffenden Stücke in Midrasch Tanchuma übereinstimmt. Die Zeit der Abfassung ist jedenfalls nach Beendigung des jerusalemischen Talmud, aus welchem unser Midrasch auch viele wörtliche Auszüge nicht nur agadischen, sondern auch halachischen Inhaltes hat, namentlich in Par. 100 eine grosse Discussion in Betreff der Trauergebräuche aus Jer. Möed katan.

Der jerusalemische Talmud ist aber erst nach der Zeit des Kaisers Julian redigirt*) worden. Denn wie Zunz ausführt, ist die in Ber. r. Par. 64 erwähnte Erlaubniss, den Tempel zu bauen, nur auf die Zeit Julians zu beziehen, nicht wie Grätz meint, auf die Zeit Hadrians, unter welchem eine solche Erlaubniss eine Sache der Unmöglichkeit war, daher auch für R. Josua daselbst ein anderer Name ursprünglich gestanden haben muss.

An dem Midrasch Bereschit Rabba bemerken wir, wie überhaupt im Midrasch, die Wahrheit des aristotelischen Wortes, dass die Dichtung philosophischer sei, als die Geschichte. Diese giebt uns die Thatsachen und Ereignisse; die Dichtung, hier die Volksdichtung, sucht die inneren Motive bei Personen auf, ergänzt das, wo in der Geschichtserzählung eine Lücke sich zeigt, nach freier Erfindung. Die Phantasie waltet hier frei, bindet sich nach Art der Märchenerzählung nicht streng an Zeit und Ort, ja die Unterschiede der Zeiten verschwinden ihr. Die Männer der Vorzeit werden in der Dichtung zu Vorbildern im Guten, oder zu Vertretern der herrschenden Zeitsünden. Die Schrift z. B. erzählt ein-

*) Zunz, Gottesdienstl. Vortr. S. 174.

fach die Berufung Abrahams, ohne weitere Erklärung, wie er zur Erkenntniss des einen Gottes gelangt sei. Die Dichtung sucht diese Lücke auszufüllen durch die schöne Erzählung, wie Abraham gleich vielen hervorragenden Männern schon vor der Geburt von Gefahren bedroht war, wie er in einer Höhle erzogen worden, eines Tages aus der Höhle hervorgekommen, nachdem er Sonne und Mond untergehen gesehen, dieselben als Ungötter, als Geschöpfe eines unsichtbaren Schöpfers erkannt hat. Wir fühlen uns in die Luft des vorigen Jahrhunderts versetzt, wo man auch vorgeschlagen, die Kinder von selbst auf die Erkenntniss Gottes kommen zu lassen, sie im Dunkeln zu erziehen, und dann plötzlich in das Freie zu führen, um auf diese Weise um so eindringlicher, wie man glaubte, die Erkenntniss des Schöpfers hervorbrechen zu lassen. In eben so sinniger Weise werden die Motive zu Kains Brudermord gesucht; nach der Erfahrung ist es entweder der Streit um ein Weib oder um Besitz, oder um die Religion, welches Mord und Krieg entzündet; daher die Dichtung das Motiv zu Kains That entweder das Weib, oder den Besitz oder die Religion (jeder behauptete, dass in seinem Theile der Tempel erbaut werden solle) sein lässt. Ferner schildert der Midrasch theils absichtlich, theils unabsichtlich die Sitten der Zeit, in der er entstand. Wenn z. B. der Midrasch sagt, in welcher schändlichen Absicht Potiphar den Joseph gekauft (Par. 86), so scheint dies beim ersten Anblick höchst sonderbar und unerklärlich. Blicken wir genauer zu, so fällt damit ein grelles Licht auf die Frevel der Heidenwelt, wo die Gebildetsten und Hervorragendsten selbst unter Römern und Griechen, wie Cäsar, Trajan, Hadrian u. a. dem Laster der Knabenliebe auf's Schamloseste huldigten, und sich nicht entblödeten, zu Ehren der so schändlich Missbrauchten, wie auch der Hetären, Tempel und Bildsäulen zu errichten. Um so reiner tritt dadurch das keusche Leben der Juden nach der Lehre der Schrift hervor. Und sie hatten wohl ein Recht, trotz ihres Druckes und ihrer Verachtung auf ihre ideale Lehre voll Selbstgefühl zu blicken, und auf ihre hohe Mission, Sittlichkeit und Tugend durch Lehre und Beispiel zu verkünden, stolz zu sein, stolz zu sein auf ihren idealen Beruf, Gotteserkenntniss und Sittlichkeit zu hegen. Denn alle Menschen sind verpflichtet zur Verehrung des einzigen Gottes, zur Verwerfung des Götzendienstes, zur Enthaltung von unsittlicher Ausschweifung, zur Handhabung von Recht und Gerechtigkeit, auch die Noachiden. Und hier tritt wieder der universale Zug des Judenthums hervor, wie er vom Volke im Leben, in der Auffassung, und so auch in der Dichtung festgehalten ward. Wie die Schrift Bestandtheile der vorisraelitischen Mythologie im Sinne der Lehre von der Einheit Gottes umgestaltet hat, so thut der Midrasch das Gleiche, wenn er z. B. die Naama (Venus, Istahar) zur Gattin des Noah macht. Ueberhaupt werden bei allem freien Walten der Phantasie die Ideen der Einheit Gottes, der sittlichen Weltordnung, der sittlichen Freiheit streng festgehalten. Daher sind

auch die Engel erschaffene Wesen, und zwar nicht vor Erschaffung der Welt, damit man nicht zu sagen veranlasst werde, sie hätten Gott geholfen beim Werke der Schöpfung, damit man nicht sagen könne, Michael habe die Ausdehnung des Himmels im Süden gespannt, Gabriel im Norden, und Gott in der Mitte; sondern wie der Prophet spricht (Jes. 44, 24): „Ich, der Ewige, habe alles gemacht, habe den Himmel allein ausgespannt, die Erde ausgedehnt, wer war mit mir?" (Ber. r. Par. 3). Ja, um einer Hypostasirung der Engel vorzubeugen, wird der Mensch über die Engel erhoben; seine Weisheit ist grösser, als die der Engel; er nur weiss den Thieren Namen zu geben. Aber auch der niedrigen Schmeichelei, zu welcher Römer und Griechen und andere Heidenvölker sich erniedrigten, hervorragenden oder selbst ruchlosen Herrschern göttliche Ehre zu erweisen, sie (Zeus) Soter oder Sohn des Zeus oder Theos, einen Augustus und Nerva, wie einen Caligula und Caracalla Götter zu nennen, wollte man begegnen; daher der Hinweis auf die Hinfälligkeit des Menschen, als die Engel ihn anbeten wollten, und Gott einen Schlaf auf ihn fallen liess.

Daher die Bemerkung (Ber. r. Par. 91), Adam hätte eigentlich nicht den Tod verdient, nur desshalb verhängte Gott über ihn und seine Nachkommen den Tod, weil er voraussah, dass Nebucadnezar und Chiram, König von Tyrus, sich göttlich verehren lassen würden. Sie haben es verschuldet, dass die Menschen sterben müssen, damit ihr Anspruch auf göttliche Verehrung sich durch ihren Tod als hinfällig erweise. Unter Nebucadnezar, und noch deutlicher unter Chiram, König von Tyrus, wollte man auf die römischen Kaiser deuten, welche göttliche Verehrung von den Völkern verlangten und erhielten. Soweit war die römische und griechische Freiheitsliebe in Knechtssinn entartet, einem Caligula göttliche Ehre zu erweisen, sowie früher schon die Athener dem Demetrios Poliorketes göttliche Ehren zuerkannt hatten, und die Juden waren es, und später auch die Christen, welche lieber den qualvollsten Tod erduldeten, als menschliche Herrscher göttlich zu verehren. Sie haben in einer entarteten Zeit die Ehre der Menschheit gerettet.

Ebenso bestimmt und entschieden wird die gütige Vorsehung Gottes und die sittliche Freiheit des Menschen betont. „Alles, was Gott gemacht hat, ist gut, sehr gut"; gut ist das Leben, sehr gut der Tod; gut ist das Glück, sehr gut das Missgeschick, die Leiden, da der Mensch durch sie gebessert wird und dadurch zur ewigen Seligkeit kommt; gut ist der Trieb zu den Tugenden, sehr gut der Trieb zum Bösen; denn nur durch freie Wahl und durch Ankämpfen gegen Hindernisse erhält die Tugend ihren Werth. Dahin gehört auch das Wort, der Mensch müsse eine Neuschöpfung an sich vollziehen; wie man andere Naturerzeugnisse in ihrem Rohzustand durch die Arbeit veredelt, so müsse auch der Mensch sich sittlich veredeln, und sich nicht in dem Rohzustande lassen, worin er von Natur aus sich befindet.

Weiter bekundet der Midrasch die Universalität des Judenthums in der Deutung, die Ben Asai dem Worte Gen. 5, 1 gibt; diese Stelle erhalte ihre Wichtigkeit, als Begründung des Gebotes der Nächstenliebe, da die Menschen sämmtlich im Ebenbild Gottes geschaffen seien, so werde durch den Hass gegen Menschen eine Geringschätzung Gottes begangen.

Besonders hervorzuheben ist neben dem feinen psychologischen Blick für die Fehler der Frauen (Par. 17) die allgemeine Hochschätzung der Frauen und des ehelichen Lebens. „Gott hat den Frauen mehr Klugheit gegeben, als den Männern.“ „Gott hat Eva mit einem Brautschmucke geziert, als er sie dem Adam zuführte“; ja „Gott selber hat bei Adam und Eva den Brautführer gemacht“. „Nur in der Verbindung mit der Gattin ist Glück, Hilfe, Schutz vor Sünde, ist Segen, ist Sühne, ist Frieden“.

Natürlich sind in einem Werke, welches aus dem Seelenleben des Volkes hervorgegangen ist, auch die Fehler desselben erkennbar, die von den Persern überkommene Annahme von Geistern und Dämonen und deren Einfluss, ferner der im ganzen Morgenland, und auch bei Griechen und Römern verbreitete Glaube an den bösen Blick. Das Volk ist ferner naturgemäss geneigt, die gegenwärtigen Zustände und Verhältnisse auch in die alte Zeit zu übertragen. So hat Abraham nach dieser Volksvorstellung nicht nur schon die ganze Thora geübt, auch Erub tabschilin, den Erub, mittelst welchen man erlaubte, am Festtag für den folgenden Sabbath zu kochen, hat er schon angewendet. Jakob glaubte seinen Söhnen erst dann, dass Joseph noch lebe, als sie ihm sagen: Joseph habe vor seinem Scheiden von Hause den Thoraabschnitt über das zu bringende Kalb wegen eines Ermordeten gelernt, dessen Mörder unbekannt geblieben. (s. Deut. 21.)

Andrerseits aber sah man die Zeitgeschichte vorgebildet in den Schicksalen und Begegnissen der Väter. So werden die Worte Jakobs: „wenn Esau kommt und das eine Lager schlägt, so kann das andre Lager gerettet werden“, auf die Drangsale der Juden in Südjudäa unter Ursicinus, und auf die glückliche Lage der Juden im persischen Reiche bezogen. Oder die Worte: „rette mich von der Hand meines Bruders, von der Hand Esaus“ werden bezogen auf die Leiden der Juden unter Gallienus und den dreissig Tyrannen, und die gerechte Behandlung der Juden durch Pappus ben Nezer (Odenathus) und Zenobia, während die Gegenkaiser Kyriades, Makrianus und Quietus den Tod fanden. So zeigt sich hier pragmatische Geschichtsauffassung.

In dieser Weise aufgefasst, erhält der Midrasch Rabba, welcher namentlich viele Ereignisse der Zeitgeschichte erhalten hat, sowohl in ethischer Beziehung, wie in Darstellung des Gemüths- und Geisteslebens der Juden einen bedeutenden Werth.

Dr. J. Fürst.

Parascha VI.

V. 14. Und es sprach Gott: es seien Lichter. R. Jochanan eröffnete seinen Vortrag mit Ps. 104, 19: „Er machte den Mond für Zeiten." Gott sprach nämlich: Die Sonnenkugel ist nur allein zum Leuchten erschaffen worden. Wozu wurde der Mond erschaffen? Zur Bestimmung der Anfänge der Monate und Jahre. R. Schila vom Dorfe Thamaritha (Datteldorf) erklärte im Namen des R. Jochanan (den angezogenen Vers auf diese Weise): Obgleich Gott den Mond zur Bestimmung der Zeiten erschuf, so kennt die Sonne doch ihren Aufgang d. h. man weiss den Aufgang der Sonne, denn man zählt (die Tagesstunde) nicht nach dem Aufgange des Mondes, sondern vom Untergang der Sonne. Justi Chabra weist im Namen des R. Berachja auf Num. 33, 3 hin, wo es heisst: „Sie zogen von Ramses am 15. Tage des Monats", zählst du nach dem Monde, so kommen nur 14 Tage heraus. Da hast du den Beweis, dass man nicht nach dem Monde, sondern nach dem Untergange der Sonne zählt. Wenn nach R. Asarja im Namen des R. Chanina die Sonnenkugel nur zum Leuchten erschaffen wurde, wozu diente dann der Mond? Gott sah voraus, die Völker der Welt würden ihn zu einem Gotte machen, da sprach er: Wenn schon die Völker der Welt die zwei Wesen, die sich verläugnen (widersprechen und bekämpfen) zu Gottheiten machen, um wie viel mehr würden sie dann eins zu einem Gotte machen. Nach R. Berachja im Namen des R. Simon sind Sonne und Mond zugleich zum Leuchten erschaffen worden, denn es heisst: „Sie sollen zu Lichtern sein", weshalb sie Gott an die Veste der Himmel stellte.

Und zu Zeichen d. s. die Sabbathe, für die Zeiten d. s. die drei Feste und für Tage d. s. die Monatsanfänge, für Jahre d. i. zur Bestimmung des Neujahres s. Ps. 74, 16: „dein ist der Tag und dein ist die Nacht d. h. dich verherrlicht der Tag und dich verherrlicht die Nacht. Thust du uns Wunder am Tage, so ist der

Tag dein d. h. der Tag verherrlicht dich, und thust du uns Wunder in der Nacht, so ist die Nacht dein. Thust du uns Wunder am Tage, so stimmen wir dir Lieder am Tage an, thust du uns Wunder in der Nacht, so stimmen wir dir Lieder in der Nacht an. Du thatest uns Wunder am Tage und wir sangen dir ein Lied am Tage s. Jud. 5, 1, du thatest uns Wunder in der Nacht und wir sangen dir ein Lied in der Nacht s. Jes. 30, 19. Dir ziemt mithin ein Lied am Tage und dir ziemt ein Lied in der Nacht, denn du hast die beiden Lichter zubereitet, wie es heisst: אור ושמש d. i. den Mond und die Sonne.

V. 16. Gott machte zwei grosse Lichter. Obwohl Gott die Lichter gross nennt, sagte R. Judan im Namen des R. Tanchum bar R. Chija und R. Pinchas im Namen des R. Simon, so ist er doch rückgängig geworden und hat ihnen etwas von ihrer Herrschaft genommen, sowohl dem grossen Lichte, das den Tag regieren sollte, als auch dem kleinen Lichte, das die Nacht regieren sollte. Die Ursache liegt darin, weil der Mond in das Gebiet seines Nächsten (der Sonne) eingedrungen ist.*) R. Pinchas sagte: Bei allen Opfern heisst es: ein Ziegenbock als Sühnopfer, bei dem Neumondsopfer aber steht: ein Ziegenbock als Sühnopfer dem Ewigen. Gott sprach nämlich: Bringt mir ein Sühnopfer, weil ich den Mond vermindert (unsichtbar) gemacht d. h. weil ich verursacht habe, dass er in das Gebiet seines Nächsten eingedrungen ist. Wenn nun schon der Mond, weil er in das Gebiet eines andern eingedrungen, vermindert worden ist, um wie viel mehr wird das mit einem Menschen der Fall sein, welcher in fremdes Gebiet eindringt. R. Levi sagte im Namen des R. Jose bar Ilai: Gewöhnlich zählt sich der Grosse zu dem Grossen und der Kleine zu dem Kleinen. Esau zählt sich zur Sonne, welche gross ist und Jacob zählt sich zum Monde, welcher klein ist. Das ist von guter Vorbedeutung, bemerkte R. Nachman darauf, da Esau sich zur Sonne zählt, welche gross ist, so hat er wie die am Tage waltende Sonne auch nur einen Antheil an dieser Welt, aber keinen an jener Welt; Jacob hingegen welcher sich zum Monde zählt, der klein ist, hat wie der am Tage und in der Nacht waltende Mond Antheil an dieser und an jener Welt. So lange das Licht des Grossen (der Sonne) sich verbreitet, kann das Licht des Kleinen (des Mondes) sich nicht verbreiten, sinkt aber das Licht des Grossen, so breitet sich das Licht des Kleinen aus. So lange das Licht Esau's sich verbreitet, kann das Licht Jacobs sich nicht verbreiten, sinkt aber das Licht Esau's, dann breitet sich das Licht Jacobs aus s. Jes. 60, 1.

Und die Sterne. R. Acha führte ein Gleichniss an. Ein König hatte zwei Verwalter (Procuratoren), von denen einer die Stadt

---

*) Der Mond wird zuweilen schon vor Sonnenaufgang gesehen. Es gilt der Grundsatz: וכל המוסיף גורע, wer zusetzt, bricht auch ab.

Parascha XX.

V. 14. Und Gott der Ewige sprach zur Schlange. In Verbindung mit Ps. 140, 12. R. Levi sagte: Einst wird Gott die Völker in der künftigen Welt zur Rede stellen und sie in die Hölle hinabstossen und zu ihnen sprechen: Warum habt ihr meine Kinder (die Israeliten) mit Steuern belastet? Sie werden darauf antworten: Aus ihrer eigenen Mitte kamen diejenigen, welche sie verleumdeten (denuncirten). Darauf wird Gott diese wie jene vornehmen und in die Hölle hinabstürzen. Oder der Ausdruck איש לשון geht auf die Schlange, welche ihren Schöpfer verleumdete, allein sie bestand nicht auf der Erde.

Auf deinem Bauche. In Verbindung mit Ps. 140, 12, wo es nicht למדחפה heisst, sondern למדחפות, was sagen will: Adam, Eva und die Schlange sind verflucht worden.

Gott sprach zur Schlange: Weil du das gethan. In Verbindung mit Prov. 16, 29, wo unter „dem Verkehrten“ die Schlange zu verstehen ist, weil sie die Worte ihres Schöpfers verkehrte und sprach: ihr werdet nicht sterben**); desgleichen geht der Ausdruck: „der Verleumder“ auf die Schlange, weil sie ihren Schöpfer durch ihre Worte verleumdete. Ebenso beziehen sich die Worte: „trennt Freundschaft“ auf die Schlange, denn sie hat den Fürsten der Welt (d. i. Adam) getrennt. Darum ist sie auch verflucht worden.

Gott der Ewige sprach zur Schlange. Gott verhandelte mit Adam und Eva, aber nicht mit der Schlange. Ueber diese

---

*) ואכלתי ist die vollendete Vergangenheit. Das ו ist mit Kamez versehen und das ist einer von den Buchstaben האיתן, welche die Zukunft bezeichnen, weshalb ואוכל von dem Rabbi im Sinne des Futurums erklärt wird.

**) Die Schlange soll der Eva so vorgeredet haben, als hätte Gott selbst vom Lebensbaume gegessen und dadurch die Macht erlangt, die Welt zu erschaffen.

sprach er: Die Schlange ist ein böses Thier, sie macht allerhand Ausflüchte, wenn ich jetzt mit ihr spräche, so würde sie mir antworten: Du hast ihnen befohlen und ebenso auch ich, warum haben sie deinen Befehl ausser Acht gelassen und den meinigen befolgt? In Folge dessen brach Gott mit ihr jede Unterhandlung ab.

Und Gott sprach zur Schlange: Weil du das gethan. Wo es sich um eine Würde handelt, lehrte R. Chija, beginnt man mit dem Grossen, wo es sich dagegen um ein Verderben handelt, mit dem Kleinen. Zum ersten Fall vergl. Lev. 10, 6, zum zweiten s. hier.

Parascha XXXVI.

V. 18. Und es waren die Söhne Noachs. In Verbindung mit Hi. 34, 29, welcher Stelle R. Meïr diesen Sinn unterlegte: der Ewige verleiht Ruhe seiner Welt d. i. er verbirgt ihr sein Antlitz, wie ein Richter, vor dessen Gesicht man einen Vorhang zieht und er so nicht weiss, was draussen geschieht. Ebenso sprachen die Menschen zur Zeit der Sündfluth (von Gott) s. Hi. 22, 14: „Gewölk verhüllt ihn, so dass er nicht sieht." Es ist genug, Meïr! sprachen die Leute zu ihm.*) Was bedeuten denn, entgegnete er, die Worte: er verleiht Ruhe? Sie antworteten: Er gab Ruhe und Wohlbehagen dem Geschlechte der Sündfluth. Und wer brachte sie darum (eig. wer verschuldete sie) und welche Ruhe gab er ihnen? S. das. 21, 8 u. 11. R. Levi sagte: In drei Tagen wurde Hiobs Weib schwanger, denn hier (V. 8) steht כאן נכון und dort (Ex. 19, 11 vergl. 12) heisst es auch נכונים. Sowie sie sich bei der Gesetzgebung auf dem Sinai drei Tage vorbereiten sollten, so hat auch hier das Wort eine solche Bedeutung. Nach den Rabbinen empfing und gebar das Weib Hiobs sogar an einem Tage. Wie so? Weil hier und dort נכון steht und sowie dort ein Tag nur zu verstehen ist, so auch hier. Hi. 21, 8: „Und ihre Sprösslinge (עוילידהם) vor ihren Augen" d. i. sie sahen Kinder und Kindeskinder." „Gleich einer Heerde führen sie ihre Kinder aus. Im Arabischen, bemerkt R. Levi, heisst das Kind عيِّل; „und ihre Knaben hüpfen" wie die Dämonen vergl. Jes. 13, 21. Wurde eine von ihnen am Tage entbunden, so sprach sie zu ihrem Sohne: Geh, bringe mir einen Feldstein, damit ich dir deinen Nabel abschneide. Kam sie des Nachts nieder, so sprach sie zu ihrem Sohne: Geh und zünde mir ein Licht an, damit ich dir deinen Nabel abschneide. Einst kam eine Frau des Nachts nieder**), da sprach sie zu ihrem Sohne: Geh und zünde mir ein Licht an, damit ich dir deinen Nabel abschneide. Er ging hinaus und es begegnete

*) Der Sinn ist: Höre auf, deine Auslegung gefällt uns nicht.
**) S. Midr. Wajikra r. Par. 5.

ihm der böse Geist Aschmadai. Geh, sprach er zu dem Kinde und schwatze es deiner Mutter vor: Der Hahn hat gekräht; wäre das nicht der Fall gewesen, so hätte ich dich umgebracht. Darauf entgegnete ihm das Kind: Geh und schwatze es deiner Mutter vor, dass meine Mutter mir den Nabel noch nicht abgeschnitten hat. Wäre das der Fall gewesen, so hätte ich dich umgebracht, wie es heisst Hi. 21, 9: „Ihre Häuser in Frieden frei von Furcht“ d. i. von Furcht der bösen Geister; „und Gottes Ruthe kommt nicht über sie“ d. i. sie sind frei von Leiden. Und wenn er sein Antlitz vor ihnen verbirgt, wer spricht dann zu ihm: du hast nicht recht gethan? Und wodurch zeigte er das (Verbergen des Antlitzes)? Dadurch, dass er die Sündfluth über sie brachte, wie es heisst Gen. 7, 23: So ward vertilgt alles Bestehende. Es heisst ferner Hi. 24, 29: „mit Völkern“ d. i. das Geschlecht der Sündfluth „und Menschen“ d. i. Noach, „zumal“, denn von ihm wurde die Welt wieder bevölkert. Die Welt sollte einmal von einer Nation aufrecht erhalten werden und von einem einzigen Menschen, wie es heisst: Es waren die Kinder Noachs. Es steht geschrieben Hi. 34, 24: „Gewaltige schaden“*) d. i. die Menschen des Sündfluthgeschlechtes richteten durch ihre bösen Werke grossen Schaden an; „unerforschlich“ d. i. ihre bösen Werke lassen sich nicht ermessen, „und er stellet andere an ihre Statt“ d. i. die Kinder Noachs.

„Es waren die Söhne Noachs.“ In Verbindung mit Jes. 43, 13, welche Stelle sagen will: Niemand rettet vor den Völkern der Welt und bei allen meinen Thaten und Gedanken mit dem Sündfluthgeschlechte, wer kann zu mir sprechen: Du hast nicht recht gethan? Aber Noach ging in Frieden hinein (in die Arche) und kam ebenso auch wieder heraus.

Cham d. i. der Stammvater Canaans, der Vater Abui de Pachtha d. i. der Vater geringer und geschmähter Völker.

V. 19. Das sind die drei Söhne Noachs. Von ihnen füllte und bevölkerte sich die ganze Erde. Womit ist diese Sache zu vergleichen? Einem grossen Fische, der sich seines ganzen Roggens entledigt und die Erde bevölkert.**)

V. 20. Noach ein Ackermann fing an. Er hatte sich entweiht und unrein gemacht.***) Warum? Weil er den Weinstock und nicht etwas Nützlicheres, wie einen Feigenbaum oder einen Zweig davon gepflanzt hatte. Woher hatte er denselben? Er nahm doch, sagte R. Abba bar Kahana, Zweige und Pflanzungen mit sich in die Arche und Schösslinge vom Feigenbaum und Zweige von Olivenbäumen s. Gen. 6, 21. Ein Mensch sammelt doch nur das, was er braucht.

---

*) So fasst der Midr. die Stelle auf.
**) Der Midr. nimmt das Wort נפצה im Sinne von entleeren.
***) Der Midr. leitet יחל von חלל entweihen ab.

Ein Ackermann. Drei waren begeistert für das Fruchtland und fanden doch keinen Nutzen darin: Kain s. Gen. 4, 2; Noach s. hier und Usia s. 2 Chron. 26, 10.

Ein Ackermann d. i. er gab dem Lande ein Ansehen (Gesicht) und es wurde seinetwegen angefeuchtet und die ganze Oberfläche desselben angefüllt.

Er war ein Ackermann d. i. Noach, der Landbebauer wurde wegen seines Landbaues so genannt. R. Berachja sagte: Mose war beliebter als Noach, denn dieser wird zuerst ein Gerechter und dann ein Ackermann genannt, jener dagegen zuerst ein Aegypter und dann Mann Gottes.

Und pflanzte Weinberge. Als er einmal ausging, einen Weinberg zu pflanzen, begegnete ihm der Dämon Schemdai. Dieser sprach zu ihm: Ich will mit dir Gemeinschaft machen, aber nimm dich in Acht, dass du nicht in mein Gebiet kommst, in diesem Falle würde ich dir schaden*) (d. i. dich verderben).

V. 21. Er trank von dem Weine d. i. er trank nicht mit Mass und machte sich dadurch verächtlich. R. Chija bar Abba sagte: An dem Tage, wo Noach pflanzte, trank er auch und machte sich verächtlich.

Er deckte sich auf in seinem Zelte. R. Jehuda sagte von R. Chanin im Namen des R. Samuel bar Rab Jizchak: Es heisst nicht: ויגל er deckte auf, sondern: ויתגל er deckte sich auf (er entblösste sich) d. i. er zog sich und seinen Nachkommen das Exil zu. Auch die zehn Stämme wurden nur des Weines wegen vertrieben s. Amos 6, 6 und Jes. 5, 11. Dasselbe war der Fall mit dem Stamme Jehuda und Benjamin s. Jes. 28, 7.

In seinem Zelte. Es heisst אהלה (mit ה) und nicht אהלו (mit ו), demnach geschah es in ihrem Zelte d. i. im Zelte seines Weibes. R. Huna sagte im Namen des R. Elieser ben R. Jose des Galiläers: Als Noach aus der Arche ging, stiess ihn der Löwe und beschädigte ihn, als er nun seinem Weibe beiwohnen wollte, vergoss er seinen Samen und machte sich verächtlich. R. Jochanan sagte: Sei nie begierig nach Wein, denn in dem ganzen Abschnitte vom Wein stehen die Buchstaben ווי Wehe! 14 mal, nämlich: 1) (וי)חל נוח, 2) (וי)טע הכרם, 3) (וי)שת מן היין, 4) (וי)תגל, 5) (וי)רא חם, 6) (וי)גד לשני אחיו, 7) (וי)קח שם יפת, 8) (וי)שימו על שכם שניהם, 9) (וי)לכו אחורנית, 10) (וי)כסו את ערות וגו׳, 11) (וי)קץ נח, 12) (וי)דע את אשר עשה לו, 13) (וי)אמר ארור, 14) (וי)רא חם אבי וגו׳.**)

V. 22. Und Cham der Vater Canaans sah d. i. er sagte es ihnen und theilte es ihnen mit. Er sprach nämlich zu ihnen:

*) Nach M. K. liegt in den Worten ein Hinweis auf das, was unsre Weisen gesagt haben: Wein in geringem Masse genossen, ist trefflich, im Uebermasse aber schädlich; ein Wenig vom Wein heisst heilig und ein Preis Gottes, das Reichliche vom Wein aber unheilig.

**) Vergl. Sanhedr. 70a, wo 13 mal וי vom Weine gesagt ist.

Der erste Mensch hatte zwei Söhne, der eine stand auf und brachte den andern aus (Eigennutz) ums Leben; dieser hatte drei Söhne und wollte aus ihnen vier machen. R. Jacob bar Sabdi sagte: Warum geht der Sclave durch den Verlust eines Auges oder Zahnes frei aus? Das lässt sich aus den Worten beweisen: er sah es und theilte es ihnen mit.*)

V. 23. Da nahm Schem und Japhet das Gewand. Nach R. Jochanan begann Schem zuerst das gute Werk und Japhet folgte ihm, darum gelangte auch jener zum Tallith und dieser zum Pallium.

Und sie legten es beide auf die Schulter. Da es heisst: sie gingen rückwärts, so verstehe ich nicht, dass sie die Scham ihres Vaters nicht gesehen haben sollten? Allein, sie legten ihre Hände auf ihr Gesicht, gingen rückwärts und benahmen sich ehrerbietig, wie es dem Sohne gegen seinen Vater geziemt (eig. wie es die Ehrfurcht des Vaters vom Sohne erheischt). Da sprach Gott zu Schem: Du hast die Scham deines Vaters zugedeckt, ich betheure dir! dass ich es dir vergelten werde s. Dan. 3, 21, wo es בסרבליהון heisst, was nach R. Judan ihre Ueberwürfe (Hüllen) und nach R. Huna ihre Mützen bedeutet. Ebenso sprach Gott zu Japhet: Du hast die Scham deines Vaters bedeckt, ich betheure dir! dass ich dir es vergelten werde s. Ezech. 39, 11. Dagegen sprach Gott zu Gog: Du hast die Scham deines Vaters unbeachtet gelassen (eig. verächtlich gemacht), bei deinem Leben! ich werde es dir vergelten s. Jes. 20, 4.

V. 24. Und Noach erwachte von seinem Weine d. i. er wurde seines Rausches ledig.**)

Und er merkte, was ihm sein kleiner Sohn gethan hatte d. i. sein unwürdiger Sohn vergl. 1 Reg. 8, 64.

V. 25. Er sprach: Verflucht sei Canaan. Was bedeutet das, Cham hat gesündigt und Canaan wird verflucht? R. Jehuda sagte: Weil geschrieben steht: Gott segnete Noach und seine Söhne, wo ein Segen ist, kann nicht auch zugleich ein Fluch sein, darum sprach Noach: Canaan sei verflucht. R. Nechemja dagegen sagte: Da Canaan es gesehen und es ihnen nicht mitgetheilt hatte, so traf der Fluch den Fluchwürdigen. Nach R. Berachja grämte sich Noach sehr in der Arche, dass er keinen kleinen Sohn hatte, der ihn bediente; deshalb sprach er: Wenn ich herauskomme, so werde ich mir einen kleinen Sohn stellen, welcher mich bedient. Als Cham ihm die Schmach (der Castration) zugefügt hatte, sprach er: Du hast mich abgehalten, dass ich mir einen kleinen Sohn stelle, mich zu bedienen, so sollst du nun der Knecht deiner Brüder sein. Nach R.

---

*) Jenes geschieht mit dem Auge, dieses mit dem Zahne; sobald der Knecht nur eins dieser Glieder verliert, so geht er frei aus.

**) Der Midr. leitet ויקץ von קצץ abschneiden ab.

Huna im Namen des R. Joseph sprach Noach so: Du hast mich abgehalten, das zu thun, was gewöhnlich im Finstern geschieht (nämlich den Coitus zu vollziehen), deshalb sollst du (eig. soll dieser Mann) auch hässlich und geschwärzt sein. Derselbe sagte ferner: Du hast mich abgehalten, dass ich mir einen vierten Sohn stelle, so verfluche ich auch deinen vierten Sohn (Canaan). R. Chija bar Rabba sagte: Cham und der Hund betrieben in der Arche den Coitus, deshalb ging Cham geschwärzt heraus und der Hund zeichnet sich durch Geilheit bei seiner Begattung aus. R. Levi sagte: Gleich einem, welcher seine Münzerei im Zelt des Königs aufstellte, da sprach der König: Ich befehle, dass das Gesicht dieses Menschen geschwärzt und seine Münze für ungiltig erklärt werde. So verhielt es sich auch mit Cham und dem Hunde, welche beide während ihres Aufenthalts in der Arche den Coitus vollzogen, weshalb Cham (Aethiopien) geschwärzt herausging und letzterer als geil bekannt wurde.

V. 26. Und er sprach: Gelobt sei der Ewige, der Gott Schems. Nach R. Levi standen auch von Japhet solche in den Zelten Schems.

der Gott Schems. Wer ist das? Das ist Koresch, welcher den Befehl gab, das Heiligthum wieder aufzubauen; trotzdem wird er aber nur in den Zelten Schems wohnen d. i. die Schechina wird nur über Schems Zelten ruhen. Bar Kapra sagte: Die Worte der Thora sollen in der Sprache Japhets in Schems Zelten vorgetragen werden.*) Nach R. Judan lässt sich hieraus beweisen, dass schon das Targum zu den fünf Büchern Moses angedeutet ist, denn nach Nechemja 8, 8 weisen die Worte: „sie lasen aus dem Gesetzbuche Gottes vor“, auf die Schrift, „deutlich“ (מפורש) weist auf das Targum hin, die Worte: „und sie gaben den Sinn an“ gehen auf die Tonzeichen (Accente), endlich „sie verstanden es beim Vorlesen“ weist auf die Versanfänge oder nach R. Luliani auf die Abtheilungszeichen (der Verse und Worte) hin. Die Rabbinen von Cäsarea bewiesen daraus sogar die Massora. R. Sera und R. Chananel sagten im Namen Rabbis: Sollte auch jemand in der Schrift so bewandert wie Esra sein, so darf er doch nicht aus dem Kopfe vorlesen und schreiben. Es ist doch aber gelehrt worden, dass R. Meïr einmal in Asien keine Megilla Esther fand, weshalb er sie auswendig vorlas und niederschrieb? (Ja wohl) aber es heisst auch: er schrieb zwei Megillot, die erstere entzog er dem Gebrauche, die letztere behielt er.

Parascha XXXVII.

Cap. X. V. 2. Und die Söhne Japhets sind Gomer und Magog, was nach R. Samuel bar Ami auf Afrika, Germanien,

*) Das ist ein Hinweis auf die Uebersetzung der LXX.

Medien, Macedonien, Iseien, Bythinien und Theras hindeutet. R. Simon versteht unter dem letzteren Persien, nach den Rabbinen ist es Thracien.*)

V. 3. Und die Söhne Gomers sind: Aschkenas, Riphath, Thogarma. Letzteres ist Asien, Riphath d. i. Adjabene, Thogarma d. i. Germanien oder nach R. Berachja: Germanika.

V. 4. Und die Söhne Javans sind: Elischa und Tharschisch, Chitim und Dodanim d. i. Alsutros, Italia und Dardania. Einmal heisst es: Dodanim und einmal Rodanim. Was ist das? Nach R. Simon bedeutet Dodanim die Söhne der Onkel Israels und Rodanim: wenn sie kommen und über die Israeliten herrschen.**) R. Chanin aber sagt: Wenn die Israeliten sich emporschwingen, dann sagen sie: wir sind die Söhne eurer Verwandten, sinken sie aber, da kommen sie und treten sie noch mehr danieder.

V. 6. Die Söhne Chams sind: Cusch, Mizraim, Phut und Canaan. R. Simeon ben Lakisch sagte: Wir waren der Meinung, das Geschlecht des Phut wäre verschlungen, da kam aber Ezechiel und hob es hervor s. Ezech. 30, 5.

V. 8. Cusch zeugte den Nimrod vergl. Ps. 7, 1. Nach R. Josua bar Nechemja im Namen des R. Chanina ben Jizchak hat David den angezogenen Psalm gegen den Richterstuhl des Frevlers (Esau) gesungen. Ist denn Cusch identisch mit Esau? Allein er vollbrachte eben solche Thaten wie Nimrod (Sohn des Cusch); denn es heisst nicht: Nimrod war ein gewaltiger Jäger vor dem Ewigen, sondern: wie Nimrod ein gewaltiger Jäger. Sowie Nimrod die Menschen mit ihrem Munde fing, so fing auch Esau die Menschen mit ihrem Munde. Er fragte nämlich: Hast du nicht gestohlen, wer stahl mit dir? Hast du nicht umgebracht, wer brachte mit dir um?***) „Er war ein gewaltiger Jäger vor dem Ewigen.“ Bei fünf Personen lautet die Redensart הוא היה zum Lobe, bei fünf zum Tadel; jene sind: Nimrod, der gewaltige Jäger, Esau, der Stammvater Edoms, Dathan und Abiram, der König Achas und Achaschverosch, diese sind Abram d. i. Abraham, Mose und Aaron, Aaron und Mose, der König Chiskia und Esra, der von Babel hinaufzog. R. Berachja im Namen des R. Chanin bemerkte: Es giebt noch ein Beispiel, welches das beste unter allen ist, nämlich:

---

*) Vergl. Jerusch. Megilla I, fol. 71 b.

**) Der Midr. leitet דדנים von דוד Onkel und רדנים von רדה herrschen ab.

***) Der Richter inquirirte den Angeklagten nicht erst mit der Frage: Hast du gestohlen? sondern setzte die Thatsache voraus und kam ihm gleichsam über den Kopf, indem er zu ihm sagte: Mit wem hast du gestohlen? mit wem hast du gemordet? Der Angeklagte konnte in Folge dessen keine Einwendungen erheben, sondern musste seine That sofort eingestehen.

סדר תולדות יצחק.

Parascha LXIII.

V. 19. Und dies ist die Geschlechtsfolge Jizchaks. In Verbindung mit Prov. 23, 24. Freude über Freude folgt, wenn ein Gerechter geboren wird s. Jes. 7, 1. R. Hosaja sagte: Die Dienstengel sprachen vor Gott: Herr der Welten! wehe, dass Achas König geworden ist. Gott antwortete: Er ist Jothams, eines frommen Vaters Sohn und darum kann ich nicht Hand an ihn legen. R. Levi sagte: Woher kannst du mir beweisen, dass jeder, der einen Sohn hat, welcher sich mit der Thora beschäftigt, Erbarmen findet? Aus Prov. 23, 15. Damit ist aber nur gesagt, meinte R. Simeon ben Menasja, dass sich das Herz eines menschlichen Vaters freut, woher lässt sich beweisen, dass auch Gott sich über ihn erbarmt, sobald er sich mit der Thora beschäftigt? Aus den Worten das.: „es freut sich mein Herz, auch ich" d. i. es folgt eine Freude nach der andern, wenn ein Gerechter der Sohn eines Gerechten ist.

Oder in Verbindung mit Prov. 17, 6. Die Väter sind eine Krone der Kinder und die Kinder sind eine Krone der Väter. R. Samuel bar R. Jizchak sagte: Abraham wurde nur wegen des Verdienstes (im Verdienste) Jacobs aus dem Gluthofen gerettet. Gleich dem, welcher eine Rechtssache vor dem Herrscher hat, er hatte bereits das Urtheil gefällt, dass der Verbrecher verbrannt werden sollte, allein er sah in seiner Sternkunst, es werde von ihm eine Tochter hervorgehen, welche mit dem König vermählt werden würde. Da sprach der König, er mag wegen seiner Tochter, welche ihm einst wird geboren und dem König vermählt werden, Gnade finden. So war auch über Abraham das Urtheil des Feuertodes von Nimrod ausgesprochen worden, allein Gott sah, dass Jacob dereinst von ihm erstehen werde, darum beschloss er, ihn wegen Jacob zu retten s. Jes. 29, 22. Jacob hat Abraham erlöst.

Oder wir finden: Abram wird Abraham s. Gen. 17, 5, Jizchak wird Abraham s. hier und Jacob wird Israel genannt s. das. 32, 28; ebenso heisst Jizchak wiederum Israel s. Ex. 1, 1, desgleichen Abraham, was auch die oben citirte Stelle Prov. 17, 6 bestätigt. R. Nathan sagte: Dadurch klärt sich eine sehr schwierige Frage (eig. eine tiefe Sache) auf; es heisst nämlich Ex. 12, 40: „Der Aufenthalt der Kinder Israels in Aegypten, (in Kanaan und im Lande Gosen)*) betrug 430 Jahre" (und es kommen doch eigentlich nur 210 Jahre heraus, allein die verhängnissvolle Zeit begann schon mit Abraham,

*) Die eingeklammerten Worte fehlen im masorethischen Texte, stehen aber in einem Codex Kennikot. Bei den LXX. fehlt: „Gosen".

wegen ויגר er wohnte als Fremdling, was sowohl von Abraham, als auch von Jizchak vorkommt).

V. 20. Und Jizchak war 40 Jahr alt u. s. w. Wenn die Schrift nur lehren wollte, sagte R. Jizchak, dass Rebecca von Mesopotamien, die Tochter Bethuels, die Schwester Labans war, so wissen wir das bereits schon, allein sie will lehren, ihr Vater war ein Betrüger, ihr Bruder war ein Betrüger und ihre Ortsbewohner waren Betrüger, sie allein war eine Tugendhafte, gleich einer Rose zwischen Dornen. R. Pinchas sagte: Wenn es heisst Gen. 28, 5: „Er ging nach Mesopotamien (Padan Aram)“, wozu braucht noch zu stehen, „er ging zu Laban, dem Aramäer?“ Allein es soll damit gesagt werden, dass sie alle ohne Ausnahme Betrüger waren.

V. 21. Jizchak betete zu dem Ewigen d. i. nach R. Jochanan: er verrichtete Gebete in Fülle, nach Resch Lakisch: er kehrte das Verhängniss um (wandte es zum Guten); darum heisst das Gebet (עתרת) auch עתרא Wurfschaufel, welche die Garbe wurfelt.*) Das Wort לנכח „gegenüber“ zeigt, dass Jizchak auf der einen und sie auf der andern Seite ausgestreckt lag; er sprach: Herr der Welten! alle Kinder, die du mir geben wirst, mögen von dieser Gerechten sein! und sie sprach: alle Kinder, die du mir geben wirst, mögen von diesem Gerechten kommen!

Denn sie war unfruchtbar. R. Judan im Namen des Resch Lakisch sagte: Sie hatte keine Gebärmutter, Gott höhlte ihr aber eine solche aus.

Und Gott liess sich erbitten. Gleich einem Königssohne, sagte R. Levi, der bei seinem Vater einbrach, um ihm eine Litra Gold zu entwenden, dieser (der Vater, welcher die Absicht hatte, seinem Sohne das Geld zu bringen), bohrte inwendig (um zum Sohne zu gelangen) und jener (der Sohn) bohrte auswendig; denn in Arabien nennt man das Einbrechen עתירתא.**)

V. 22. Und die Kinder stiessen sich in ihrem Leibe. R. Jochanan sagte: Sie liefen aufeinander, um sich umzubringen. Resch Lakisch dagegen sagte: sie sträubten sich, was der eine verbot, erlaubte der andre. R. Berachja sagte im Namen des R. Levi: Sage nur nicht, dass der Kampf erst nach der Geburt entstand, als Esau noch im Mutterleibe war, richtete sich schon seine Spanne (mit dem ausgestreckten Daumen) gegen Jacob s. Ps. 58, 4. Oder die Worte: Die Kinder bewegten sich im Mutterleibe wollen sagen: Wenn sie (die Mutter) an Versammlungs- und Lehrhäusern stand, so wollte Jacob heraus s. Jerem. 1, 5, ging sie dagegen an Götzentempeln vorüber, so wollte Esau heraus.

Da sprach sie: Warum soll es mir also ergehen? Daraus

---

*) Wie die Wurfschaufel die Garbe wurfelt, so wendet das Gebet das Verhängniss zum Guten um.

**) Sinn: Wie Jizchak das Verlangen hatte, Kinder zu bekommen, ebenso hatte Gott das Verlangen, ihm solche zu geben.

lässt sich folgern, sagte R. Jizchak, dass unsre Mutter Rebecca an die Thüren der Weiber ging und sie fragte: Habt ihr auch solche Schmerzen empfunden? Wenn dem so ist, so hätte ich lieber nicht schwanger werden mögen. Nach R. Huna sprach Rebecca: Wenn ich zwölf Stämme stellen soll, so hätte ich lieber nicht schwanger werden mögen. R. Nechemja lehrte: Die zwölf Stämme hätten eigentlich von der Rebecca hervorgehen sollen, darum heisst es auch: Der Ewige sprach zu ihr (V. 23): Zwei Völker sind in deinem Leibe, das sind 2, zwei Stämme werden sich aus deinem Schosse scheiden, das sind 4, und ein Stamm wird stärker sein, als der andre, das macht 6, und der grössere wird dem kleineren dienen, das giebt 8, (V. 24) und als die Zeit kam, dass sie gebären sollte, siehe, da waren Zwillinge in ihrem Leibe, das giebt 10, (V. 25) und der erste kam heraus, röthlich, das ist 11, (V. 26) und hernachmals kam sein Bruder heraus, das ist 12. Manche wollen die zwölf Stämme aus dem Worte זה folgern, (welches 12 in der Zahl hat). Rebecca sagte nämlich: Wenn dem so ist, warum dies (זה) mir?

V. 22. Sie ging den Ewigen zu befragen. Gab es denn damals schon Versammlungs- und Lehrhäuser? Sie ging vielmehr zu dem Lehrvortrage Ebers, um dir zu lehren: Wer einen Greis aufnimmt, ist so zu betrachten, als wenn er die Gottheit aufgenommen hätte.

V. 23. Und der Ewige sprach zu ihr. R. Jehuda bar Simon und R. Jochanan sagten im Namen des R. Eleasar bar R. Simeon: Gott hat nie mit einem Weibe sich in ein Gespräch eingelassen, als nur mit jener Tugendhaften (Sara) und das geschah auch nur wegen des Umstandes, dass sie gelacht hatte. Wie viele Umschweife hat er aber gemacht, sagte R. Abba bar Kahana, um mit ihr ins Gespräch zu kommen, wie es Gen. 18, 15 heisst: Er sprach: nein, du hast gelacht. Es heisst doch aber das. 16, 13: „Hagar nannte den Namen des Ewigen, der mit ihr gesprochen?" Allein das geschah nach R. Levi im Namen des R. Abba bar Chanina nur durch einen Engel, oder nach R. Elieser durch Schem, den Sohn Noachs.

Zwei Völker sind in deinem Leibe d. i. zwei Grosse der Völker (mit Anspielung auf גיים = גאים), der eine rühmte sich mit seiner Welt und der andre mit seiner Herrschaft, Hadrian unter den Völkern und Salomo in Israel.*) Oder: Zwei feindliche Völker sind in deinem Leibe. Alle Völker hassen Esau und hassen Israel. Die Feinde deiner Kinder trägst du in deinem Schosse s. Male. 1, 3.

Zwei Stämme werden sich aus deinem Schosse scheiden. Hieraus kann man nach R. Berachja schliessen, dass Jacob beschnitten geboren wurde.

---

*) Weil das K'tib nicht גוים, sondern גיים hat.

Ein Mann wird stärker sein als der andere. R. Chelbo sagt: Bisher wurden die Völker nach ihren Familien genannt: Sabtha, Rama, Sabthecha s. Gen. 10, 7, von dir aber werden Juden und Aramäer (Heiden) hervorgehen (die Völker werden sich fortan nicht nach der Geburt, sondern nach der Religion sondern).

Der grössere wird dem kleineren dienen d. i. nach R. Huna, wenn er würdig ist, wird ihm gedient werden, wenn nicht, wird er dienen müssen.*)

V. 24. Als ihre Zeit kam, dass sie gebären sollte, siehe, da waren Zwillinge in ihrem Leibe. Dort (Gen. 38, 29) steht das Wort תאומים plene, hier defective (תומים), dort ist der Grund, weil beide, Perez und Serach, Gerechte waren, hier ist der Grund, weil nur Jacob ein Gerechter, Esau dagegen ein Frevler war.

Der erste kam heraus, röthlich. R. Chaggi im Namen des R. Jizchak sagte: Es heisst: der erste wegen des ersten Tages s. Lev. 23, 40, d. i. im Verdienste des ersten Tages werde ich mich als ersten euch zeigen s. Jes. 44, 6 und euch Genugthuung vom ersten d. i. von Esau verschaffen und euch das Erste d. i. den Tempel bauen s. Jerem. 17, 12 und euch den ersten bringen d. i. den König Messias, welcher Jes. 41, 27 ראשון genannt wird. Oder: Warum kam Esau zuerst heraus? Damit er und mit ihm das Böse (die Sünde) herauskomme. Wie der Bademeister, sagte R. Abuhu, zuerst das Badehaus überschwemmt und hernach den Königssohn baden lässt, so kam auch zuerst Esau heraus, damit das Unreine zuerst entfernt werden sollte. Eine Matrone fragte den R. Jose ben Chalaphtha: Warum kam Esau zuerst heraus? Er antwortete: Jacob war vom ersten Tropfen. Wenn du zwei Perlen in ein Röhrchen legst, wird nicht die, welche du zuerst hineingelegt, zuletzt herauskommen? So war auch Jacob vom ersten Tropfen. Warum sah Esau roth aus? R. Abba bar Kahana sagte: Als wenn er ein Blutvergiesser wäre. Als Samuel den David roth fand (s. 1 Sam. 16, 12), da fürchtete er sich und dachte: Auch dieser ist ein Blutvergiesser wie Esau? Gott sprach aber zu ihm: „Er ist schön von Augen" (s. das.) d. i. Esau richtete aus eigenem Antriebe hin, David aber mit Einverständniss des Sanhedrin. Der König Diocletian war früher Schweinehirt in Tiberias, als die Kinder einmal aus dem Lehrhaus kamen, neckten sie ihn; nach einiger Zeit aber wurde er zum König erhoben. Da schickte er Edicte nach Tiberias am Vorabend des Sabbaths, worin es hiess: Ich befehle: Die Gelehrten der Juden sollen sich am ersten Tage der Woche am frühen Morgen (in Paneas) einstellen, dem Boten aber trug er auf, die Edicte erst am späten Abend abzugeben. R. Samuel bar Nachman ging am Vorabend des Sabbaths hinab ins Bad. Da sah er Rabbi, welcher grade aus dem Lehrhause kam, mit bleichem Gesicht. Er fragte ihn: Warum siehst du so bleich aus? Er erzählte ihm: Die und die Edicte sind von der Regierung eingetroffen.

*) Der Midr. liest bald יעבוד, bald יֵעָבֵד.

Samuel sprach zu ihm: Geh' du nur (mit) ins Bad, der Schöpfer wird uns Wunder thun. Sie gingen ins Bad, da erschien der Argonaut*), scherzte und tanzte vor ihm her. Rabbi wollte ihn anfahren, allein R. Samuel bar Nachman sprach: Lass ihn, Rabbi, es sind schon oft durch ihn Wunder geschehen. Darauf wandte er sich an ihn und sprach: Dein Herr ist in Noth und du scherzest und tanzest? Darauf antwortete derselbe: Geht, esset und trinkt, macht euch einen guten Sabbath, euer Herr wird euch Wunder thun, und ich werde euch am Morgen des ersten Wochentages dahin bringen. Am Ausgange des Sabbaths trug er sie bis zu den Thoren von Paneas. Man ging hinauf und meldete dem Diocletian: Die Juden stehen draussen vor dem Thore. Diocletian befahl das Thor zu schliessen, und man führte sie in einen Zwischenraum der Stadt. Da befahl Diocletian, dass man drei Tage lang das Badehaus heizen und sie hineinsetzen sollte, und dann sollten sie vor ihm erscheinen. Man ging und heizte das Badehaus. Da kam der Argonaut und mischte kaltes Wasser darunter und sie nahmen das Bad (ohne sich zu verbrennen). Da liess Diocletian sie vor sich kommen und stellte sie mit den Worten zur Rede: Weil ihr wisst, dass euer Gott euch Wunder thut, so achtet ihr den König gering. Sie antworteten: Diocletian den Schweinehirt achteten wir nicht hoch, allein Diocletian dem König unterwerfen wir uns. Diocletian sprach zu ihnen: Ihr sollt weder einen kleinen (geringen) Römer noch einen kleinen Knappen (Galear) geringschätzen.

V. 25. Ganz behaart wie ein Mantel. R. Chanina sagte: Er verdiente wie ein Mantel behandelt zu werden. Die Rabbinen von Rom sagten im Namen des R. Alexander und Rahaba im Namen des R. Abba bar Kahana: Esau kam ganz zerfahren und wild heraus wie die Dresch-Tenne (כאדרת), um ihn zu zerstreuen wie Spreu und Stoppel von der Tenne s. Dan. 2, 35. R. Chanina bar R. Jizchak sagte: Was ist Schuld daran, dass Esau wie Spreu von der Sommertenne behandelt wird? Weil seine Nachkommen sich an den Mächtigen (אדירים) vergriffen haben.

Sie nannten seinen Namen Esau d. i. mit diesem habe ich Eitles (שוא) in meiner Welt geschaffen. R. Jizchak sagte: Ihr gebt eurem Schwein einen Namen, so gebe ich auch meinem Erstgebornen einen Namen s. Ex. 4, 22.

V. 26. Hernach kam sein Bruder heraus. Ein Herrscher fragte einen von den Gelehrten von Beth Seloni: Wer wird einmal die Zügel der Herrschaft nach uns ergreifen? Da holte er ein Stück weisses Papier hervor, nahm die Feder und schrieb darauf die Worte: Nachher kam sein Bruder heraus und seine Hand hielt die Ferse Esaus. Da sprachen sie: Seht einmal alte Worte aus dem

*) Ueber אַרְגִּינִיטוֹן (אַרְגַּנְטִין) Argantin oder Argonaut vergl. Sachs, Beiträge II, 115 und Levy, Neuhebr. WB s. v.

Munde eines neuen Greises.*) Es soll dir damit gelehrt werden, wie sehr sich schon damals (Jacob), dieser Gerechte, um seine Zukunft grämte.

V. 27. Und die Knaben wuchsen heran. Gleich einer Myrthe und einem Dornenstrauch, welche nebeneinander aufwachsen; sobald sie blühen, giebt jene einen angenehmen Duft von sich, dieser aber bietet nur seine Dornen dar. So verhielt es sich auch mit diesen beiden Knaben. Beide gingen bis zum 13. Jahr in die Schule, beide kamen nach dieser Zeit aus der Schule, Jacob besuchte nun die Lehrhäuser, Esau aber die Götzentempel. R. Eleasar sagt: Ein Vater muss sich mit seinem Sohne bis zum 13. Jahre beschäftigen, dann aber soll er sagen: Gelobt seist du, Gott, der mich nun der Verantwortlichkeit für denselben überhoben hat!

Esau war ein Jagdkundiger d. i. er wusste die Menschen mit seinem Munde zu fangen, er sprach nämlich zu einem: Hast du nicht getödtet? wer tödtete mit dir? hast du nicht gestohlen? wer stahl mit dir? R. Abuhu sagte: Esau war ein Landmann und ein Jäger, er fing im Hause und fing auf dem Felde. Im Hause fragte er, wie man Salz zum Gebrauche zurecht mache und auf dem Felde, wie man Stroh verzehnte.**) Nach R. Chija gab er sich auf dem Felde preis. Die Israeliten sprachen vor Gott: Herr der Welten! ist es nicht schon genug, dass wir 70 Völkern unterworfen sind, sollen wir auch noch diesem unterworfen sein, der sich wie ein (schamloses) Weib gebrauchen lässt. Da antwortete ihnen Gott: Ich werde in derselben Sprache Strafgerichte über ihn halten s. Jerem. 48, 41.

Jacob war ein frommer Mann, ein Zeltbewohner d. i. er wohnte im Lehrhause Schems und Ebers.

V. 28. Jizchak liebte den Esau, weil er ihn mit seinem Munde fing, nämlich mit einem guten Bissen und mit einem guten Becher.

Rebecca aber liebte den Jacob d. i. je mehr sie seine Stimme hörte, desto lieber gewann sie ihn.

V. 29. Einst kochte Jacob ein Gericht, Esau fragte ihn: Wozu das Gericht. Er sprach nämlich zu ihm: Der Alte ist gestorben. Hat ihn auch das Geschick betroffen? Ja. Nun, wenn dem so ist, da giebt es keine Vergeltung und keine Auferstehung, allein der heilige Geist rief: Weinet nicht um den Todten d. i. Abraham, weinet vielmehr um den Weggezogenen d. i. Esau (s. Jerem. 22, 10).

---

*) Die Worte sind alt, aber jetzt sind sie neu, weil sie bisher noch kein Mensch gewusst hat.

**) Da Salz und Stroh nicht verzehntet zu werden brauchten, so soll damit das scheinheilige Wesen Esaus angedeutet werden.

Und Esau kam vom Felde. R. Judan im Namen des R. Eibu und R. Pinchas im Namen des R. Levi und die Rabbinen im Namen des R. Simeon sagten: Du findest, dass Abraham 175 Jahr und Jizchak 180 Jahr alt wurde, die 5 Jahre nun, um die Gott sein Leben minderte, haben darin ihren Grund, weil Esau zwei Sünden begangen hatte, er beschlief ein verlobtes Mädchen s. Deut. 22, 27 (wo auch das Wort בשדה steht) und erschlug Menschen s. Jerem. 4, 31 (wo auch das Wort „ermattet" vorkommt). Nach Rabbi hat er auch gestohlen s. Obad. 1, 5. Da sprach Gott: Ich habe dem Abraham verheissen Gen. 15, 15: „Du sollst in Frieden zu deinen Vätern kommen", wäre das nun wohl ein glückliches Alter für ihn, wenn er seinen Enkel den Götzen dienen, Entehrung und Blutvergiessen üben sähe? Besser ist es für ihn, er scheidet in Frieden aus dem Leben s. Ps. 63, 4.

V. 30. Und Esau sprach zu Jacob: Lass mich doch kosten von dem rothen. R. Sera sagte: Dieser Frevler sperrte seinen Mund auf wie ein Kamel und sprach: Ich werde meinen Mund geöffnet halten, du aber schütte hinein, so viel du kannst, wie es heisst*): Man mästet und füttert nicht das Kamel (am Sabbath nach der gewöhnlichen Art), sondern man schüttet ihm das Futter in das Maul.

Von dem rothen d. i. nach R. Jochanan von dem Gerichte und von seinem väterlichen Theil, nach Resch Lakisch: von ihm und von dem, was ihm ähnlich ist. Er ist roth, wie es heisst: und der erste kam roth heraus, sein Gericht ist roth, wie es heisst: Lass mich doch kosten von dem rothen, sein Land ist roth s. Gen. 32, 3, seine Helden sind roth s. Nach. 2, 4, seine Kleider sind roth s. das. V. 4 und er, der an Edom einst Rache nehmen wird (s. Cant. 5, 10) ist in rothes Gewand gehüllt s. Jes. 63, 2.

V. 31. Und Jacob sprach: Verkaufe mir d. i. verkaufe mir einen Tag von deinen. R. Acha sagte: Wer die Zeit des Exils zu berechnen weiss, der findet einen Tag darin, an welchem Jacob ruhig im Schatten Esaus sass.

V. 32. Esau sprach: Siehe, ich gehe dem Tode entgegen d. i. wie Resch Lakisch sagte, er fing an Gott zu schmähen und zu lästern, denn es heisst nicht: למה לי wozu mir, sondern: למה זה לי? Er wollte damit sagen: Wozu soll mir dieser Gott vergl. Ex. 46, 2.

Oder: Siehe, ich gehe dem Tode entgegen. Nimrod wollte ihn nämlich wegen des Kleides, welches von dem ersten Menschen stammte, tödten. Wenn Esau in diesem Kleide auf's Feld ging, da kamen alle Vögel in der Welt herbei und schaarten sich um ihn.

*) S. Mischna Schabbat XXIV, 3 fol. 155[b].

V. 33. Und Jacob sprach: Schwöre mir! Was veranlasste eigentlich unsern Vater Jacob, sein Leben für das Erstgeburtsrecht hinzugeben? Es ist gelehrt worden: Ehe die Stiftshütte aufgeführt wurde, waren die Höhen gestattet und der Opferdienst geschah durch die Erstgebornen, nachdem aber die Stiftshütte errichtet war, waren die Höhen verboten und der Opferdienst geschah durch die Priester, da dachte nun Jacob: Soll dieser Frevler den Opferdienst versehen? Darum gab er sein Leben hin für die Erlangung dieses Vorrechtes s. Ezech. 35, 6: da du Blut nicht gehasset, so soll dich Blut verfolgen, worunter R. Samuel bar Nachman das Blut des Erstgebornen bei den Opfern, R. Levi aber das Blut der Beschneidung versteht. Die Rabbinen sagen: Du hassest das Blut Adams an dir selbst s. Ps. 109, 17. R. Levi im Namen des R. Chami sagte: Es war ihm weder am Segen, noch an der Erstgeburt gelegen. R. Huna sagte: Es ist das Opferblut, was Segen genannt wird s. Ex. 20, 21.

V. 34. Und Jacob gab Brot und das Linsengericht. Sowie die Linse wie ein Rad gestaltet ist, so ist auch die Welt wie ein Rad gestaltet; sowie die Linse keinen Mund hat, so soll auch der Trauernde nicht sprechen; sowie die Linse Trauer und Freude verursacht*), so brachte auch die Trauer um den Tod unsres Vaters Abraham dem Jacob die Freude, das Erstgeburtsrecht zu erlangen.

Und er ass und trank. Er hatte eine ganze Räuberbande mitgebracht, welche sprachen: Wir essen jetzt das Seinige auf und dann machen wir ihm den Kauf streitig. Der heilige Geist aber rief (Jes. 21, 5): „Man rüstet den Tisch“ d. i. man ordne den Tisch, „die Wache wacht“ d. i. man ordne den Leuchter. Nach R. Abba bar Kahana heisst der Leuchter an manchen Orten צפיתא. „Auf, ihr Fürsten“ d. i. Michael und Gabriel; „salbet den Schild“ d. i. schreibet Jacob die Erstgeburt zu. Bar Kapra lehrte: Weil Esau und seine Genossen ihren Scherz mit dem Kaufe trieben, scherzte auch Gott mit ihnen und bestätigte dem Jacob das Erstgeburtsrecht. Woher lässt sich das beweisen? Aus. Ex. 4, 22.

Er stand auf und ging d. i. wie R. Levi meint, er ging aus seiner Welt hinaus.

Und so verachtete Esau die Erstgeburt. Was verachtete er denn mit (את) dieser zugleich? Nach R. Levi die Todtenauferstehung s. Prov. 18, 3, wo unter „dem Frevler“ Esau zu verstehen ist s. Male. 1, 4; die Worte: „da kommt auch Verachtung“ wollen sagen: seine Verachtung kam mit ihm; die Worte: „und mit Schmach und Schande“ gehen auf die Schmach der Hungersnoth, welche er sich zuzog. Es giebt keine andre Schmach als Hungersnoth s. Ezech. 36, 30.

---

*) Linsen werden bei Gastmählern und Todtenmahlzeiten gegessen.

V. 5. Und Esau ging aufs Feld, ein Wildpret zu jagen und zu bringen. Wozu steht das Wort: „zu bringen“ (להביא)? Weil er jedenfalls etwas bringen wollte; hätte er nichts gefangen, so hätte er es vom Geraubten oder Erpressten gebracht.

V. 8. Rebecca sprach zu Jacob: Höre nun, mein Sohn, auf meine Stimme; gehe zu den Schafen d. i. nach R. Levi: Geh und komme der Nation zuvor, welche mit dem Schafe verglichen wird s. Ezech. 34, 31.

V. 9. Und hole mir von da zwei gute Ziegenböcklein d. i. wie R. Levi sagt: Findest du solche dort, so ist's gut, wo nicht, so bringe sie von meinem Eingebrachten (*παράφερνα*), denn Jizchak hatte ihr zugeschrieben, sie sollte täglich zwei Ziegenböcklein bekommen.

gute. Sie sollen eben dadurch gut werden, sagte R. Chelbo, dass du durch sie den Segen erhältst; dann sind dieselben auch gut für deine Nachkommen, denn sie dienen am Versöhnungstage zur Sühne s. Lev. 16, 30.

V. 11. Jacob sprach zu Rebecca, seiner Mutter: Siehe, Esau, mein Bruder, ist behaart und ich bin glatt d. i. er ist ein gewaltiger Dämon s. Jes. 13, 21; ich dagegen bin ein glatter Mann d. i. ich bin ein Theil (חֵלֶק) s. Deut. 32, 9. Gleich einem Vollhaarigen und einem Kahlköpfigen, sagte R. Levi, welche am Eingange einer Scheuer standen, aus welcher Spreu auf den Kopf des Vollhaarigen flog und sich in den Haaren verwickelte, und auch Spreu flog auf den Kahlköpfigen, welcher aber nur seine Hand über den Kopf zu führen brauchte, um sie zu entfernen. Dasselbe gilt auch von (dem behaarten) Esau, dem Frevler, der sich das ganze Jahr hindurch mit Sünden besudelt, ohne etwas zu haben, was seine Sühne bewirkt. Für den „glatten“ Jacob hingegen, der sich zwar ebenfalls das Jahr hindurch mit Sünden besudelt, tritt der Versöhnungstag ein, der ihm die Sühne bewirkt s. Lev. 16, 30. Nach R. Jizchak trifft das Gleichniss nicht zu, da wir ausdrücklich (s. das. 16, 22) finden, dass an diesem Tage der Sündenbock in die Wüste geschickt wurde und dieser doch den Esau vorstellte; denn עונותם „ihre Sünden“ bedeutet soviel wie עונות תם die Sünden des Frommen vergl. Gen. 1, 27 (איש תם).

V. 12. Vielleicht wird mein Vater mich betasten d. i. ich wäre in seinen Augen wie ein Todter und Götzendiener.*)

*) Der Midr. theilt das Wort כמתעתע in כמת wie ein Todter und תעה Götzendiener (Irrender).

Und ich brächte Fluch über mich d. i. ich würde nicht einmal den Segen bekommen, den er mir künftig geben wird.

V. 13. Da sprach seine Mutter zu ihm: Auf mich komme dein Fluch, mein Sohn. Damit hat Rebecca nach R. Abba bar Kahana angedeutet: wie damals, als Adam gesündigt hatte, auch seine Mutter (die Erde) verflucht wurde s. Gen. 3, 17, so komme auch dein Fluch, mein Sohn, auf mich. Nach R. Jizchak dagegen meinte sie es so: Mir allein liegt es ob, vor deinen Vater hinzutreten und zu sagen: Jacob ist ein Gerechter und Esau ein Frevler.

V. 14. Und er ging, holte und brachte es seiner Mutter d. i. gezwungen, gebeugt und weinend.

V. 15. Rebecca nahm die Kleider Esaus, ihres älteren Sohnes, die köstlichen*) d. i. die, welche er Nimrod mit Gewalt abgenommen hatte vergl. Prov. 12, 12, die sie bei sich im Hause hatte d. i. die, in welchen er seinen Vater bediente. Rabban Simeon ben Gamliel sagte: All mein Lebelang habe ich meinen Vater bedient und ich habe ihm nicht eins von Hundert geleistet, wie Esau seinem Vater; ich zog, wenn ich meinen Vater bediente, schmutzige Kleider an, und wenn ich ausging, reine Kleider, allein Esau bediente seinen Vater in königlichen Kleidern, denn er dachte: die Ehre des Vaters erfordert die Bedienung in einem königlichen Anzuge. Das wollen die Worte sagen: Sie (Rebecca) nahm die Kleider, die kostbaren, die sie bei sich im Hause hatte. Er selbst hatte doch viele Weiber und du sagst: die sie (Rebecca) im Hause hatte? Allein er kannte ihre Thaten (ihr Gebahren) d. i. er traute ihnen nicht, darum hatte er seine Kleider bei seiner Mutter. R. Abba bar Kahana erzählte: Eine Gesellschaft (Bande) von Zaunbrechern im Dorfe Chittaja (Weizendorfe) pflegte alle Freitag Abend im Versammlungshause zu essen und zu trinken und dann die Knochen zu nehmen und sie auf die in der Nähe sitzenden Schriftgelehrten zu werfen. Einmal lag einer von ihnen im Sterben, da fragte man ihn, wen willst du zum Aufseher über deinen Sohn stellen? Einen Schriftgelehrten, gab er zur Antwort. Er hatte doch aber so viele Freunde, warum wählte er grade einen Schriftgelehrten? Weil er die Art und Weise seiner Genossen kennen gelernt hatte, den Schriftgelehrten aber für einen sehr trefflichen Menschen hielt, deshalb schenkte er ihm sein Vertrauen. So hatte auch Esau viele Weiber, aber er kannte ihre Thaten, darum waren seine Kleider in mütterlicher Hand.

V. 16. Und die Ziegenfelle. Nach R. Jochanan waren die Arme unsres Vaters Jacob wie zwei Marmorsäulen, und du sagst,

*) Nach M. K.: Die verdächtig waren in seinen Augen.

sie hätte die Felle um seine Hand gewunden? Allein dieselben waren zusammengenäht. R. Huna sagte im Namen des R. Jose: Die beiden Thiere, welche die Israeliten an Festtagen opferten, waren so gross, dass sie, wenn sie auf zwei junge Kamele gesetzt wurden, ihre Füsse auf der Erde schleiften. R. Huna sagte im Namen des R. Jose: Der Zimmt wuchs in Palästina so hoch, dass Ziegen und Gazellen bis zur Spitze des Baumes reichten und davon assen. R. Chanina sagte: Es wurden Kälber (von ungeheurer Grösse) im Lande Israel geschlachtet, Oelbäume, welche doch die härtesten sind unter allen Bäumen, wurden beschnitten und der Staub auf den Bergen konnte besät werden. Das sind nach R. Muna alles Wunder.

V. 17. Sie gab das Schmackhafte und das Brot und begleitete ihn bis zur Thür und sprach: Was ich bisher gethan, war ich dir schuldig, nun mag dein Schöpfer dir beistehen.

V. 18 u. 19. Er kam zu seinem Vater und sprach: Ich bin Esau, dein Erstgeborner. R. Levi sagte: Jacob meinte es so: Ich bin der, welcher einst die zehn Gebote empfangen wird (welche mit den Worten: „ich bin" beginnen), aber Esau ist dein Erstgeborner.*)

Auf, setze dich. Gott sprach zu Jacob: Du sagtest hier: Auf, setze dich, bei deinem Leben! mit denselben Worten werde ich dich auch belohnen s. Num. 10, 35 vergl. Prov. 13, 23, welche letztere Stelle sich auf Esau anwenden lässt. Gott sprach nämlich zu Esau: Du sagtest: Erhebe dich, mein Vater d. i. der Schutzgeist des Idols, bei deinem Leben! mit demselben Ausdrucke werde ich dir es vergelten s. Ps. 68, 2.

V. 20. Jizchak sprach zu seinem Sohne: Wie hast du so schnell gefunden d. i. wie hast du sobald einen solchen Fund (Segen) erlangen können, dein Vater ist erst 75 Jahre alt und du wirst schon im 63. Jahre gesegnet.

Und er antwortete: Der Ewige, dein Gott, hat es vor mir gefügt. Darüber sind R. Jochanan und Resch Lakisch verschiedener Meinung, der eine von ihnen sagte: Jacob sagte zu seinem Vater: Wenn Gott dich das betreffende Opfer, den Widder, finden liess s. Gen. 22, 13, um wie viel mehr wird er dich deine Nahrung (das, was dir zur Nahrung dient) finden lassen; der andre sagte: Der dich deine Ehehälfte finden liess s. Gen, 24, 63, um wie viel mehr wird er dich deine Nahrung finden lassen. R. Jochanan wandte hierbei das Sprichwort an: Jacob machte es wie der Rabe, der sein eignes Nest anzündet. Als Jacob sagte: „Der Ewige, dein Gott hat es vor mir gefügt", da dachte Jizchak, ich weiss, dass Esau den Namen Gottes nie erwähnt, dieser aber erwähnt ihn, folg-

---

*) Der Midr. will durch diese Auslegung die Unwahrheit in der Rede Jacobs vertuschen.

lich ist es nicht Esau, sondern Jacob. Als nun Jizchak zu Jacob sprach: „Tritt näher, ich will dich betasten, mein Sohn“, da floss das Wasser über seine Schenkel und sein Herz wurde weich wie Wachs. Gott schickte ihm aber zwei Engel, der eine fasste ihn an der rechten, der andre an der linken Hand, und sie stützten ihn unter den Armen, dass er nicht hinfiel s. Jes. 41, 10.

V. 22. J a c o b t r a t h i n z u J i z c h a k u n d d i e s e r s p r a c h d a n n: D i e S t i m m e i s t J a c o b s S t i m m e, a b e r d i e H ä n d e s i n d E s a u s H ä n d e d. i. die Stimme ist die Stimme eines Klugen, die Hände aber sind solche, welche den Todten das Fell abziehen. Oder Jacob schaltet (שולט) nur mit seiner Stimme, Esau aber schaltet mit seinen Händen. R. Pinchas sagte: Wenn die Stimme Jacobs (welche sich durch Gebet und Lehrvorträge kund giebt,) nachlässt, dann winkt er die Hände Esau's herbei und er kommt. Oder R. Berachja sagte: Wenn Jacob seine Stimme glättet (eine glatte Sprache führt), dann schalten Esau's Hände s. Ex. 16, 2 vergl. 17, 2. R. Abba bar Kahana sagte: Es standen niemals solche Philosophen in der Welt auf wie Bileam ben Beor und Eunomos. Zu letzterem kamen alle Völker und fragten ihn: Meinst du, dass wir gegen diese Nation etwas ausrichten können? Da sprach er: Geht und seht euch in ihren Versammlungs- und Lehrhäusern um, findet ihr daselbst die Kinder zirpen (lernen), dann fangt ihr nichts mit ihnen an, denn ihr Vater hat ihnen die Verheissung gegeben: Solange die Stimme Jacobs in den Versammlungshäusern vernommen wird, sind die Hände nicht Esau's Hände (d. i. vermögen Esau's Hände nichts). „Die Stimme ist Jacobs Stimme“, das zeigte sich bei dem Vorfalle mit dem Kebsweibe in Gibea, wo der Beschluss gefasst wurde: Verflucht sei der, welcher den Benjaminiten ein Weib giebt s. Jud. 21, 18; sodann in den Tagen Jerobeams, wo die Stimme des Weinens über den Todtschlag von 500000 erscholl s. 2 Chron. 13, 20. R. Samuel bar Nachman sagte: Was? du glaubst, Jerobeam sei geschlagen worden? Es war doch Abia und warum? Weil er die Israeliten nach R. Abba bar Kahana unkenntlich gemacht s. Jes. 3, 9, oder nach R. Levi, weil er Wächter über sie gestellt hatte, dass in drei Tagen ihre Gesichtszüge entstellt sein sollten. Denn es ist gelehrt worden: Man kann (bei einem Todten) auf ein Gesicht nur mit der Nase Zeugniss ablegen, obgleich auch Kennzeichen an seinem Leibe und an seinen Geräthschaften sich vorfinden können, und dann dies auch nur innerhalb dreier Tage s. Jerem. 15, 8. Nach R. Jochanan hatte er Achija den Siloniten verachtet s. 1 Reg. 21, 10 (deshalb wurde er geschlagen). Nach Resch Lakisch hatte er öffentlich geschändet s. 2 Chron. 13, 8. Nach den Rabbinen endlich hatte er dem Götzendienste nicht gesteuert s. das. V. 19. Wenn nun schon ein König deshalb bestraft wird, um wie viel mehr erst ein gewöhnlicher Mann, wenn er einen andern verläumdet?

Oder die obigen Worte wollen sagen: Das ist die Stimme des-

jenigen, welcher die Oberen und die Unteren zum Schweigen bringt. R. Ruben sagt: Nach Ezech. 1, 25 giebt es oben (im Himmel) ein Sitzen, was aber nach R. Samuel nicht der Fall ist s. das. 1, 7 vergl. Jes. 6, 2 und 2 Chron. 18, 18. Zur Zeit, wenn die Israeliten sprechen: Höre Israel! schweigen die Engel und lassen ihre Flügel sinken und sprechen: Gepriesen sei die Herrlichkeit des Ewigen von ihrem Orte aus, gepriesen sei der Name seines herrlichen Reiches! R. Levi sagte mit Bezug auf Hi. 38, 7: Wenn die Nachkommen Jacobs, welche mit den Sternen verglichen werden s. Dan. 12, 3, Gott preisen, so jubeln dann auch die Söhne Gottes d. i. die Dienstregel. Was sprechen sie: Preis dem Namen seines herrlichen Reiches! R. Samuel bar Nachman berief sich auf Ezech. 3, 12 und sagte: Wenn ich und meine Genossen gepriesen hatten, dann hörte ich hinter mir ein grosses Geräusch rufend: Gepriesen sei die Herrlichkeit des Ewigen von ihrem Orte aus und gepriesen sei der Name seines herrlichen Reiches! R. Jehuda bar Ilai legte in einem öffentlichen Vortrage den obigen Vers so aus: Die Stimme Jacobs jammert über das, was ihm die Hände Esaus zugefügt haben. Das ist, sagte R. Jochanan, der Jammer, welchen der Kaiser Hadrian durch sein Hinwürgen in Bether verursacht hat.

V. 23. Und er erkannte ihn nicht d. i. wenn Frevler von ihm hervorgehen, so kennt er ihn nicht.

V. 26. Und er sprach: Tritt näher und küsse mich. Er sprach nämlich: Bereite du und kein andrer mir das Grab.

V. 27. Er trat näher und küsste ihn und der Geruch seiner Kleider u. s. w. R. Jochanan sagt: Es giebt nichts Uebelriechenderes als der Ziegendünger, und du sagst, er roch den Geruch seiner Kleider und segnete ihn. Allein als unser Vater Jacob zu seinem Vater kam, zog mit ihm der Duft aus dem Gan Eden ein, darum sagte er: es ist der Geruch meines Sohnes wie der eines Feldes, dagegen als Esau zu seinem Vater kam, zog mit ihm der Geruch des Gehinnom ein s. Prov. 11, 12.*) Oder: „Und der Geruch seiner Kleider“ u. s. w. Gleich Jose Maschitha und Jakim aus Zeroroth (Z'reda).**) Als nämlich die Feinde auf dem Tempelberge einzogen, verlangten sie, einer von den Israeliten solle ihn zuerst betreten. Sie sprachen deshalb zu Jose Maschitha: Geh hinein und was du herausbringst (von den dortigen Geräthschaften), sei dein. Er ging hinein und brachte den goldenen Leuchter heraus. Der ist nicht zu gebrauchen für einen gemeinen Mann, geh noch einmal hinein, und was du herausbringst, sei dein. Er ging diesmal aber nicht hinein, auch dann nicht, sagte R. Pinchas, als sie ihm einen dreijährigen Steuererlass bewilligten. Er sprach nämlich: Ist's nicht schon genug, dass ich meinen Gott einmal erzürnt habe, soll ich

*) Der Midr. liest nicht בְּגָדָיו, sondern בּוֹגְדָיו seine Treulosen.
**) Vergl. Baba batra fol. 133b und Schabbat fol. 130a.

es zum zweiten Male thun? Was machten sie? Sie legten ihn in den Esel der Zimmerleute (einen hohlen und länglichen Holzblock) und Bretter auf ihn. Wehe, wehe! schrie er, dass ich meinen Schöpfer erzürnt habe. Da ritt Jakim von Zeroroth, Brudersohn des R. Jose ben Joeser von Zeroroth (der Nachfolger des Antigonos von Socho*) auf einem Pferde am Sabbath vor dem Balken vorbei, an welchem jener, sein Oheim, gehenkt werden sollte. Siehe, sprach er zu ihm, siehe das Pferd, auf welchem mein Herr mich und siehe das Pferd, auf welchem dein Herr dich reiten lässt! Wenn es denen, die Gott erzürnen, schon so ergeht, sagte R. Jose, wie wird es denen ergehen, die seinen Willen thun? Uebt wohl ein Mensch den Willen Gottes mehr aus, als du? Nun kannst du dir denken, was die zu erwarten haben, welche sich dem göttlichen Willen widersetzen. Diese Worte drangen wie Schlangengift in das Herz des Frevlers. Er ging von dannen und vollstreckte an sich die vier Todesstrafen, nämlich die Steinigung, den Feuertod, die Enthauptung und die Erwürgung. Wie machte er das? Er brachte einen Balken herbei, steckte ihn in den Boden, band einen Strick daran, legte Holz hin, zog einen steinernen Zaun herum, machte Feuer an, steckte das Schwert in die Mitte, zündete das Feuer unter dem Holze an, was sich unter den Steinen befand, henkte sich an den Balken und erwürgte sich; das Feuer ergriff den Strick und er fiel ins Feuer, da fing ihn das Schwert auf, dann stürzte der Zaun ein und verbrannte. Darüber seufzte nun der Mann vor Zeroroth. Jose ben Joeser sah im Schlummer Jakims Bett in der Luft schweben und er sprach: Dieser kommt mir um ein Stündlein im Gan Eden zuvor. Oder Gott zeigte ihm das Heiligthum erbaut, zerstört und wieder erbaut.

V. 27. Siehe der Geruch meines Sohnes d. i. gebaut s. Num. 28, 2, wie der Geruch eines Feldes d. i. zerstört s. Micha 3, 12, was der Ewige gesegnet hat d. i. wieder erbaut s. Ps. 133, 3.

Parascha LXVI.

V. 28. Und Gott gebe dir vom Thau des Himmels. In Verbindung mit Hi. 29, 19. Weil meine Thüren weit offen standen, sagte Hiob, so konnten alle Trockenes schneiden, und ich schnitt Aehren. Warum? Weil meine Wurzel bis ins Wasser sich erstreckte. Ebenso sprach Jacob, dadurch, dass ich mich immer mit der Thora beschäftigte, welche mit Wasser verglichen wird, wurde ich mit Thau gesegnet, und ihn gebe Gott auch dir. R. Berachja begann mit Anknüpfung an Cant. 7, 1. Viermal kommt das Wort שובי in diesem Verse vor, entsprechend den vier Reichen, in welche Israel in Frieden eintrat und in Frieden wieder heraustrat. Der Ausdruck „Su-

---

*) s. S. Pirke Abot I, 4, wo auch sein Wahlspruch angegeben ist.

lamith" geht auf die Nation, deren Frieden vom ewig Lebenden kommt und von einem Zelte zum andern wandert. Oder „Sulamith" ist die Nation, deren Priester täglich Frieden stiften s. Num. 6, 27 u. 26; oder „Sulamith" ist die Nation, bei welcher der Friede ewig dauert s. Ex. 25, 6; oder „Sulamith" ist die Nation, durch welche ich künftig Frieden geben werde s. Lev. 26, 6; oder „Sulamith" ist die Nation, zu welcher ich den Frieden hinleiten werde s. Jes. 66, 12. Nach R. Samuel bar Tanchum und R. Chanina im Namen des R. Idi ist „Sulamith" die Nation, welcher den Frieden zwischen mir und meiner Welt hergestellt hat; wäre sie nicht gewesen (spricht Gott), so würde ich meine Welt zerstört haben.

R. Huna begann im Namen des R. Acha mit Anknüpfung an Ps. 75, 4 (vergl. Ex. 15, 15) und erklärte den Vers dahin: (Gott sprach): Ich stellte ihre Säulen fest, als sie das Wort auf sich nahmen: „Ich bin der Ewige, dein Gott". Damit gründete ich die Säulen der Welt und befestigte darauf die sittliche Weltordnung. R. Eleasar ben Maron sagte: Israel ist die Nation, welche auf den Posten der Welt gestellt ist, sowohl in dieser Welt, als auch in jener Welt. R. Levi sagte: Es ist die Nation, um deretwillen alles Gute in der Welt ist; denn Regen und Thau kommen nur um ihretwillen, wie es heisst: „Gott gebe dir vom Thau des Himmels". Dir d. i. wegen deines Verdienstes, von dir hänge es ab; er gebe dir d. i. er gebe dir und nehme dir und gebe dir wieder. Er gebe dir Segnungen und er gebe dir die Stätten (welche dir gebühren d. i. worauf die Segnungen kommen sollen); er gebe dir das Deinige und auch das deines Bruders. R. Acha sagte: Er gebe dir Gottheit (Stärke und Macht), wenn du ihrer bedürfen wirst s. Jud. 16, 28. Simson sprach nämlich: Herr der Welten! gedenke mir des Segens, den mir mein Vater gegeben hat. Oder er gebe dir vom Thau des Himmels d. i. das Manna s. Ex. 16, 4, wo auch das Wort ממטיר steht.

Und von der Fettigkeit der Erde d. i. der Brunnen, welcher ihnen alle Arten von fetten Fischen in Menge giebt; und von der Fettigkeit der Erde d. i. die Opfer s. Ps. 66, 15; viel Korn d. i. Jünglinge s. Sach. 9, 17; Most d. i. Jungfrauen s. das. 9, 17. Oder die Worte: „vom Thau des Himmels" gehen auf Zion s. Ps. 133, 3, „von der Fettigkeit der Erde" auf die Opfer, „Getreide" auf die Erstlinge, „Most" auf die Trankopfer. Oder „der Thau des Himmels" deutet auf die Schrift, „die Fettigkeit der Erde" auf die Mischna, „Getreide" auf den Talmud (in seinen Halachot) und „Most" auf die Haggada.

V. 29. Und Völker sollen dir dienen. Wer sind diese? Die 70 Völkerschaften.

Nationen sich vor dir bücken. Das sind die Kinder Ismaels und der Ketura, welche Aschurim, Letuschim und Leumim heissen s. Gen. 25, 3.

Sei ein Gebieter deiner Brüder d. i. dem Esau und seinen Fürsten.

Es sollen sich vor dir die Kinder deiner Mutter bücken. Hier heisst es: „die Kinder deiner Mutter“ und vorher: „die Kinder deines Vaters“, wie so? Weil Jacob vier Weiber nahm: Lea, Rachel, Silpa und Bilha, darum heisst es: die Kinder deines Vaters; Jizchak dagegen hatte nur Rebecca zur Frau, darum heisst es: die Kinder deiner Mutter.

Der dir flucht, sei verflucht s. Num. 24, 9. Weil Bileam ein Feind war (und als solcher sprach), so fing er erst mit Segen an und schloss mit Fluch, Jizchak dagegen, welcher es gut meinte, fing mit Fluch an und schloss mit Segen. Dazu giebt R. Jizchak bar R. Chija diesen Grund an: Weil die Frevler sich anfangs der Glückseligkeit erfreuen und zuletzt von Leiden heimgesucht werden, so fangen sie mit Segen an und schliessen mit Fluch; die Gerechten aber haben anfangs Leiden zu ertragen und dann erfreuen sie sich erst der Glückseligkeit, darum fangen sie mit Fluch an und schliessen mit Segen. R. Eibu sagte: Das Vorzimmer unsres Vaters Jizchak war weit geöffnet, so dass der eine von der einen Seite und der andre von der andren Seite hereinkommen konnte. Die Rabbinen sagen: Durch eine Art Thürangel wurden (beim Oeffnen nach aussen) die Thürflügel zurückgeschlagen; Jacob stand also hinter der geöffneten Thür, während Esau hinein- und herausging, so dass es den Anschein hatte, als wäre er fort und er war doch noch da.

Und Esau, sein Bruder kam von der Jagd d. i. bewaffnet, um auf sein Leben zu lauern vergl. Ex. 21, 13.

Die dich segnen, seien gesegnet. Es ist gelehrt worden: Man kann einem Heiden, welcher den göttlichen Namen preist, mit Amen antworten, spricht er aber mit dem göttlichen Namen den Segen, so darf man nicht Amen sagen. R. Tanchuma sagt: Segnet dich ein Heide, so antworte ihm: Amen s. Deut. 7, 14. Ein Heide begegnete dem R. Ismael und grüsste ihn, und dieser entgegnete: Das, was ich dir antworten sollte, hat dein Wort bereits gesagt. Bald darauf begegnete ihm ein andrer Heide, welcher ihm fluchte und er entgegnete ebenfalls: Das, was ich dir eigentlich sagen sollte, hat dein Wort bereits gesagt. Er wurde gefragt, warum er dem einen wie dem andern dieselbe Antwort gegeben habe. Er antwortete: Es heisst: der dich segnet, sei gesegnet, und der dir flucht, sei verflucht.

V. 31. Und auch er hatte Schmackhaftes gemacht s. Prov. 30, 2. R. Chama bar Chanina sagte: Wodurch kannst du die Spinne fassen? Mittelst der Hände und mit ihnen hatte auch Esau etwas Schmackhaftes gemacht, wodurch er den väterlichen Segen erhalten wollte.

Stehe auf, mein Vater. Weil Esau sich dieses Ausdrucks bediente, so wurde ihm mit demselben vergolten s. Ps. 68, 2.

Parascha LXVII.

V. 33. Und Jizchak erschrak über die Massen sehr. In Verbindung mit Prov. 29, 25: „Schreck vor einem Menschen leget Fallstrick, wer aber auf den Ewigen vertraut, wird geschützt." „Der Schreck", welchen Ruth dem Boas verursachte s. Ruth 3, 8 hätte „zum Fallstrick" d. i. zum Fluche werden können, „allein wer auf dem Ewigen vertraut, wird geschützt" d. i. Gott gab ihm ins Herz, dass er sie segnete und sprach s. das. V. 10: „Gesegnet seist du dem Ewigen, meine Tochter." Ebenso hätte der Schreck, welchen Jacob dem Jizchak verursachte, diesen „zum Fallstrick" d. i. zum Fluche werden können s. hier, „wer aber auf den Ewigen vertraut, wird geschützt" d. i. er gab ihm dafür einen Segen und sprach zu ihm: „Auch er soll gesegnet sein." Oder: „Und Jizchak erschrak über die Massen sehr." R. Chama bar Chanina sagte (mit Bezug auf מאד): Jizchak erschrak noch mehr als damals, als er auf dem Altar war (gebunden lag). Er sprach: Wer war es, welcher den Vermittler zwischen mir und Gott machte, dass Jacob den Segen empfing? Das sagte er mit Rücksicht auf Rebecca. R. Jochanan sagte: Wer zwei Söhne hat, von welchen der eine hinausgeht und der andre hereinkommt, wird er sich darüber entsetzen? Allein als Esau zu seinem Vater kam, trat das Gehinnom mit ihm herein. Nach R. Acha fingen die Wände des Hauses an zu erbeben. Das wollen auch die Worte sagen: מִי אֵפוֹא d. i. wer ist es, der einst hier gebacken (verbrannt ליאפות) werden wird*), ich oder Jacobs Kinder? Da sprach Gott zu ihm: Weder du, noch dein Sohn, sondern der, welcher ein Wildpret fängt d. i. nach R. Eleasar bar Simeon: Du, der du sonst andere fingest, wie bist du jetzt gefangen! Du, der du sonst die Thore anderer zerstörtest, siehe da, wie dein Thor nun zerstört und vernichtet ist! s. Prov. 12, 27, welche Stelle nach den Rabbinen diesen Sinn hat: Gott verzögert und fristet nicht dem Betrüger und seinem Fange. R. Elieser bar R. José erklärt den Vers dahin: Gott fristet nicht lange dem Betrüger und seinem Fange; denn R. Josua ben Levi hat gesagt: Den ganzen Tag fing Esau Gazellen und band sie, allein ein Engel machte sie immer wieder frei. Dasselbe war der Fall mit den gefangenen Vögeln, ein Engel kam und liess sie immer wieder davonfliegen. Und das alles warum? S. das. 12, 27b. Damit Jacob, welcher die Pracht der Welt ist, komme und den Segen empfange, der ihm schon längst vorher bestimmt war. R. Chanina bar Papa fragte den R. Acha nach dem Sinn von Prov. 12, 27b und erhielt die Antwort: Es ist gewiss (ausgemacht), dass die Gerechten in dieser Welt nichts nehmen von der Pracht in jener Welt.

---

*) Eine Anspielung auf die brennende Hölle, die mit Esau eingetreten sein soll. Vergl. Midr. Schir Haschirim s. v. נופת.

Und ich ass von allem. Was heisst das: von allem? Nach R. Jehuda von allem, was in den sechs Schöpfungstagen ins Dasein getreten ist, nach R. Nechemja dagegen von all dem Guten, was für die Zukunft zugerichtet ist. Esau sprach zu Jizchak: Was war die Hauptsache dessen, was er dir zu essen gegeben hat? Ich weiss es nicht, entgegnete Jizchak, ich habe aber den Geschmack von Brot, Fleisch, Fischen, Heuschrecken, kurz von allen Genüssen in der Welt gehabt. Als nun Jizchak auch Fleich erwähnte, bemerkte R. Berachja, da fing Esau an zu weinen und sprach: Mir hat er für eine Schüssel Linsen meine Erstgeburt abgenommen, um wie viel mehr wirst du ihm gegeben haben, da er dir Fleisch zu essen gegeben hat! R. Levi sagte: Unser Vater Jizchak ängstigte sich und dachte: Ich habe nicht recht gethan, den Nichterstgebornen zum Erstgebornen zu machen, als aber Esau sagte: er hat mir meine Erstgeburt abgenommen, sprach er: Nun gebührt ihm mein Segen. R. Eleasar sagte: Eine Urkunde erhält erst durch seine Siegel ihre Giltigkeit. Damit du nicht sagen kannst, wenn Jacob seinen Vater nicht getäuscht hätte, würde er die Segnungen nicht erhalten haben, darum heisst es hier: „auch er wird gesegnet sein". Nach R. Jizchak wollte er ihn eigentlich verfluchen, Gott aber sprach zu ihm: Nimm dich in Acht, denn wenn du ihn verfluchst, verfluchst du dich selbst, da du gesagt hast: „Die dir fluchen, seien verflucht." R. Levi sagte: Sechs Dinge dienen dem Menschen, drei davon sind in seiner Gewalt, die andern drei aber nicht. Auge, Ohr und Nase sind nicht in seiner Gewalt, er muss sehen, hören und riechen, was er nicht will; Mund, Hand und Fuss dagegen sind in seiner Gewalt, er kann mit dem Munde, wenn er will, Gelehrtes sprechen und wenn er will, schimpfen und lästern; er kann mit der Hand gute Handlungen ausüben, er kann aber auch, wenn er will, stehlen und tödten; er kann mit dem Fuss in die Theater und Circus gehen, er kann aber auch, wenn er will, die Versammlungs- und Lehrhäuser besuchen. Wenn er es würdig ist, bewirkt Gott, dass er auch die Glieder, welche in seiner Gewalt sind, nicht in seiner Gewalt hat, die Hand s. 1 Reg. 13, 4, den Mund s. hier, den Fuss s. Prov. 1, 15.

V. 34. Als Esau die Worte seines Vaters hörte. R. Chanina sagte: Dem Menschen, welcher denkt, dass Gott freigebig ist (d. i. er die Schuld erlässt und das Böse nicht ahndet), sollten seine Eingeweide ausgerissen werden. Nein, Gott ist nur langmüthig, er lässt aber nichts unbestraft (eig. er treibt die Schuld ein). Jacob verursachte dem Esau einen Schrei, wie es heisst: „Als Esau die Worte seines Vaters hörte, erhob er ein Geschrei." Und wo ist er bestraft worden? In der Residenzstadt Susa s. Esth. 4, 2.

V. 35. Dein Bruder ist mit List gekommen d. i. wie R. Jochanan sagt, er ist mit der Klugheit seiner Thora (Lehre) gekommen.

V. 36. Und er sprach: Heisst er nicht deshalb Jacob, weil er mich hintergangen hat? Resch Lakisch sagte: Esau fing an, in seiner Kehle sich zu räuspern (eig. die Kinnladen aneinanderzureiben), wie einer, welcher hustet und speit.

Und er hat mich hintergangen d. i. er hat mir meine Erstgeburt genommen und ich schwieg, und jetzt, wo er mir den Segen nimmt, soll ich auch schweigen?

V. 37. Hast du mir keinen Segen zurückbehalten? d. i. von den leeren (geringen).

Und Jizchak antwortete und sprach zu Esau: Siehe, zum Herrn habe ich ihn gesetzt über dich d. i. nach R. Berachja: ich habe ihn zum Gebieter über dich gesetzt. Das ist doch der siebente Segen, warum macht er ihn hier zum ersten? Er sprach zu ihm: Ich habe ihn zum König über dich gemacht und deine Segnungen gehören ihm. Wem gehört der Knecht und wem seine Güter? Der Knecht und alles, was sein ist, gehört seinem Herrn.

Und alle seine Brüder habe ich ihm zu Knechten gegeben. Jizchak sprach zu Esau: Fürwahr! dir ist dein Brot schon gebacken (d. i. du wirst Nahrung in Fülle haben). Nach R. Jochanan wollte Jizchak sagen: Lass ab von ihm, das Brot (פת פורני) ist dir an jedem Orte gebacken. Nach Resch Lakisch ist der Sinn: Lass ab von ihm, denn Zorn und Grimm sind ihm übergeben (du kannst nichts gegen ihn ausrichten). Nach R. Simlai und anderen im Namen des R. Abuhu sprach Gott zu ihm: So sagtest du ihm: Für deinen Unterhalt ist gesorgt. Jizchak entgegnete: er wird begünstigt s. Jes. 26, 10. Darauf Gott: Er ist doch ein Frevler. Jizchak: „Hat er nicht Gerechtigkeit gelernt“ d. i. hat er nicht seine Erzeuger (Eltern) geehrt? Gott: „Im Lande des Rechts frevelt er“ d. i. er wird einst seine Hand nach dem Heiligthum ausstrecken. Jizchak: Wenn dem so ist, so lass es ihm wohlgehen in dieser Welt, damit er nicht in der Zukunft die Hohheit des Ewigen sehe.

V. 39. Jizchak antwortete und sprach: Siehe, von der Fettigkeit der Erde wird dein Wohnsitz sein d. i. Italien (Grossgriechenland), und vom Thau des Himmels von oben d. i. Beth Gobrin.

Oder: Von der Fettigkeit der Erde d. i. von den Fetten (Reichen) der Erde. Woher bringt ein fettes Land Fette hervor? Vom Thau. Vom Thau des Himmels von oben. Antoninus schickte zu unsrem Rabbi und liess ihn fragen: Da die Magazine an Mangel leiden, was sollen wir thun, um sie wieder voll zu machen? Er nahm den Boten, ging mit ihm in den Garten, riss die hohen Stengel aus und pflanzte kleine. Gieb mir doch, sagte der Bote, eine Gegenschrift (ἀντιγραφή eine schriftliche Antwort)! Du brauchst keine, versetzte der Rabbi. Der Bote kehrte zu seinem Herrn zurück und dieser fragte ihn: Wo (eig. was) ist die Antwort?

Er hat mir keine gegeben. Was sagte er dir? Nichts. That er auch nichts vor dir (in deiner Gegenwart)? Er führte mich in den Garten, riss die hohen Stengel aus und pflanzte kleine. Antoninus merkte den Sinn der Handlung; er setzte die alten Statthalter (Duces) ab und andere an deren Statt ein, bis die Magazine wieder gefüllt waren.

V. 40. Und von deinem Schwerte wirst du leben d. i. wie R. Levi sagte: Stecke dein Schwert in die Scheide (morde nicht) und du wirst leben.

Und deinem Bruder wirst du dienen d. i. wie R. Huna erklärte: Wenn er es würdig ist, wirst du ihm dienen, wenn nicht, so richtest du ihn zu Grunde.*)

Und wenn du dich losreissest (תָּרִיד) d. i. du hast Messen (ירידים) und Märkte und er hat Messen und Märkte, du hast Gesetze und er hat Gesetze.. R. Jose bar Chalaphtha sagte: Wenn du siehst, dass dein Bruder das Joch der Thora von sich abschüttelt, so verhänge über ihn Religionsverfolgungen und du herrschst über ihn s. Jes. 63, 16: „Du bist ja unser Vater; denn Abraham weiss nichts von uns und Israel kennt uns nicht.“ Wo bleibt denn Jizchak? Wer zu ihm gesagt hat: Verhänge Religionsverfolgungen über ihn, willst du den zu den Vätern zählen?

V. 41. Und Esau feindete an d. i. nach R. Eleasar bar R. Jose, er wurde ihm ein Hasser, Rächer und Grollender, daher auch der Name: römischer Senator.

Und Esau sprach in seinem Herzen: Die Frevler befinden sich in der Gewalt ihres Herzens (Leidenschaft) s. Ps. 14, 1: „Der Thor spricht in seinem Herzen“, und hier heisst es auch: Esau sprach in seinem Herzen. Auch Jerobeam sprach in seinem Herzen und Haman sprach in seinem Herzen. Die Gerechten aber haben ihr Herz in ihrer Gewalt, wie Hanna (1 Sam. 1, 13), David und Daniel. Sie gleichen hierin ihrem Schöpfer, von dem es auch heisst: „Der Ewige sprach zu seinem Herzen“ s. Gen. 8, 21.

Es nahen sich die Trauertage meines Vaters. Esau kam nun zur Besinnung, er dachte, wie R. Jehuda sagte, was soll ich den Vater betrüben, es werden schon die Trauertage meines Vaters kommen und dann bringe ich ihn um. Nach R. Nechemja sprach eine Himmelsstimme: Viele Füllen starben, deren Felle von den Müttern getragen werden.**) Nach den Rabbinen sprach Esau so: Wenn ich ihn ums Leben bringe, so sitzen Schem und Eber über euch zu Gericht und fragen: warum hast du deinen Bruder erschlagen? Ich will mich lieber mit Ismael vereinigen, er wird kommen und mit ihm wegen der Erstgeburt streiten und ihn um-

---

*) Der Midr. liest תְּאַבֵּד.

**) Dieser Spruch wird Sanhedr. fol. 52a als Sprichwort angeführt vergl. Wajikra r. Par. 2. Sinn: Die Alten haben oft die Jungen überlebt.

bringen, ich trete dann als Bluträcher für Jacob auf und erschlage Ismael, auf diese Weise beerbe ich zwei Familien s. Ezech. 35, 10: „Weil du sprachst: diese beiden Völker und diese beiden Länder müssen mein sein und wir wollen sie einnehmen, so doch der Ewige selbst da war." Wer hat so gesagt? Nach R. Judan hat es Gott gesagt, „und der Ewige war da." Nach R. Berachja läugnete es Esau und sprach: Ich habe dieses Wort nicht gesprochen. Gott aber sprach zu ihm: Weisst du nicht, dass ich die Herzen prüfe? s. Jerem. 17, 10.

V. 42. Da wurde der Rebecca hinterbracht. Von wem? Die Mütter, sagte R. Chaggi im Namen des R. Jizchak, waren Prophetinnen und Rebecca gehörte zu den Müttern. R. Jizchak sagt: Selbst der gemeine Mann ackert nicht eine Furche in einer andern Furche und die Propheten sollten es thun und du sagst Ps. 105, 15: „Tastet meine Gesalbten nicht an und meinen Propheten thut kein Leid."

Sie schickte hin und liess Jacob rufen. Sie sprach nämlich zu ihm: Was sinnt dieser Frevler alles gegen dich und wie oft ändert er seinen Entschluss über dich, er hat bereits den Kelch des Trostes über dich getrunken.

V. 43 u. 44. Und nun, mein Sohn, gehorche meiner Stimme und mache dich auf und fliehe und halte dich dort einige Zeit auf d. i. einige Zeit, wie es heisst Gen. 29, 20: Und Jacob diente um Rachel sieben Jahre und sie waren in seinen Augen wie wenige Tage. R. Chanina bar Pasi sagte: Hier sowohl wie dort steht das Wort אחדים, und sowie dort, so sind auch hier sieben Jahre zu verstehen.

V. 45. Bis sich der Zorn deines Bruders gelegt hat. Seine Mutter sprach in ihrer Unschuld: Bis sich der Zorn deines Bruders gelegt hat, er handelte aber nicht so s. Amos 1, 11. Nach Resch Lakisch wichen Grimm und Zorn nicht einmal aus Esau's Munde.

Warum soll ich euch beide verlieren? Rebecca sprach nämlich zu Jizchak: Mir ist das Leben zuwider d. i. nach R. Huna, sie fing an, den Schleim aus ihrer Nase zu schnäuzen und ihn wegzuwerfen.

V. 46. Wenn Jacob eine von den Töchtern Cheths wie dieser nähme; denn diese (und Cheths Töchter) stossen (verwunden) einander.

Cap. XXVIII. V. 1. Und Jizchak rief den Jacob und segnete ihn. R. Abuhu sagte: Bis jetzt schwebten die Segnungen (die Jacob von Jizchak erhalten) immer noch in seiner Hand, wann aber sind sie bei ihm fest geworden? Dadurch, dass Jizchak den

Jacob rief (und den Segen ertheilte). Nach R. Eleasar bekommt eine Urkunde ihre Giltigkeit erst durch ihre Untersiegelung. Damit du nicht etwa denkst, wenn Jacob seinen Vater nicht getäuscht hätte, so würde er den Segen nicht erhalten haben, darum heisst es hier: „Jizchak rief den Jacob und segnete ihn." Gleich einem Königssohne, sagte R. Berachja, welcher bei seinem Vater einbrach, um eine Litra Gold zu nehmen. Warum kommst du im Verborgenen, (sprach der Vater,) nimm es doch öffentlich.

Und Jizchak rief den Jacob und segnete ihn und befahl ihm d. i. Jizchak warnte Jacob vor den Töchtern Aner's, Eschkol's und Mamre's.

V. 7. Und Jacob gehorchte seinem Vater und seiner Mutter. Das steht auch Prov. 21, 2: „Des Menschen Wege sind alle recht in seinen Augen", wie Simson zu seinem Vater sprach: Diese nimm mir, denn sie gefällt mir s. Jud. 14, 3. Es heisst Prov. 12, 15: „Wer auf Rath hört, ist weise" d. i. Jacob, welcher dem Rathe seines Vaters und seiner Mutter folgte.

V. 8 u. 9. Da Esau sah, dass die Töchter Canaans seinem Vater missfielen, ging er zu Ismael d. i. wie R. Josua ben Levi sagte, er nahm sich vor, zum Judenthum überzugehen.

Und heirathete Machlath d. i. Gott hatte ihm seine Sünden verziehen und Basmath*) d. i. sein Gemüth wurde beruhigt (besänftigt). R. Eleasar sagte: Hätte er die ersten Weiber entlassen, so würde ich sagen, er hätte recht gethan, allein da es hier heisst: er nahm sie zu seinen Weibern, so ist damit angedeutet, dass Schmerz auf Schmerz oder Dorn auf Dorn folgte. R. Judan im Namen des R. Eibu sagte: Es heisst Prov. 12, 13: „Ein unvorsichtiges Wort ist ein Fallstrick für den Bösen." Das sehen wir an Esau und Ismael, die sich gegen Gott empörten und ihn erzürnten. So war es auch mit seinen Weibern, weil sie Gott erzürnten, so kam Unglück über sie. „Aber der Noth entgehet der Gerechte" d. i. Jacob, welcher auszog von Beerseba und nach Haran ging.

Parascha XC.

V. 37. Und Pharao sprach zu seinen Knechten: werden wir finden wie diesen? In Verbindung mit Cant. 6, 9 „Eine ist meine fromme Taube“ d. i. Abraham s. Ezech. 33, 24; „die einzige ist sie ihrer Mutter“ d. i. Jizchak, welcher der einzige seiner Mutter war; „auserlesen ist er seiner Erzeugerin“ d. i. Jacob, welcher fromm war; „Töchter sehen sie und preisen sie glücklich“ d. s. die Stämme s. Gen. 45, 16; „die Königinnen und Kebsweiber und rühmen sie“ d. i. Joseph, wie Pharao zu seinen Knechten sprach: „Werden wir finden wie diesen“ d. i. wenn wir gleich gingen (suchten) von einem Ende der Welt bis zum andern, so finden wir nicht einen wie diesen.

V. 39 u. 40. Und Pharao sprach zu Joseph: Du sollst über mein Haus gesetst sein d. i. ausser dir soll niemand mich küssen.

Und nach deinem Mund soll mein ganzes Volk sich richten d. i. es soll ausser dir niemand diese Ehre (Auszeichnung) zu Theil werden.

Jedoch was den Thron betrifft. Resch Lakisch sagt: Mose hat uns zwei Abschnitte in der Thora geschrieben, deren Inhalt wir aus dem Abschnitte von dem ruchlosen Pharao lernen können. Es heisst: (Gott spricht:) Du wirst nur erhaben sein, so könnte man glauben: Du wirst so hoch sein wie ich? Daher heisst es רק nur d. i. meine Grösse ist höher als eure Grösse (meine Grösse könnt ihr nicht erreichen), und wir lernen das von dem ruchlosen Pharao, welcher (zu Joseph) sagte: Du sollst sein, da könnte man glauben, wie ich? Daher steht רק nur d. i. meine Grösse wird über deine Grösse erhaben sein. Sodann heisst es Lev. 19, 2: „Rede zu der Gemeinde der Kinder Israel und sprich zu ihnen: Heilig sollt ihr sein.“ Da könnte man glauben, wie ich? Darum folgen die Worte: „Denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott“ d. i. meine Heiligkeit steht über eurer Heiligkeit, und wir können das von dem ruchlosen Pharao lernen, welcher sagte: Ich bin Pharao; da könntest du glauben, du seiest so wie ich? darum heisst es: „ich bin Pharao“ d. i. meine Grösse überragt deine Grösse. R. Josua von Sichnin sagte im Namen des R. Levi: Von dem אני ich, welches ein menschliches Wesen hier gesagt hat, kannst du lernen, was das אני, welches Gott spricht, zu bedeuten hat. Wenn schon durch das אני eines menschlichen Wesens, weil (hier) z. B. der ruchlose Pharao zu Joseph sprach: Ich bin Pharao, all die Ehre dem Joseph zu Theil wurde, was steht erst von dem אני, welches Gott spricht, wenn er z. B. sagt: „ich habe es gemacht“, „ich trage es“, zu erwarten!

V. 42. Und Pharao zog seinen Ring ab. R. Simeon ben Gamliel sagte: Joseph wurde hier nur das, was ihm gebührte

(eig. es wurde ihm nur von dem seinigen gegeben). In Bezug auf seinen Mund, welcher die Sünde nicht küsste, heisst es: „Mein ganzes Volk soll ihn küssen“; in Bezug auf seinen Körper, welcher die Sünde nicht berührte, heisst es: „und er bekleidete ihn mit Kleidern von Byssus“; in Bezug auf seinen Hals, welcher sich nicht zur Sünde ausstreckte, heisst es: „Und er legte eine goldene Kette um seinen Hals“; in Bezug auf seine Hände, welche der Sünde nicht dienten, heisst es: „Da zog Pharao seinen Ring von seiner Hand und that ihn an die Hand Josephs“; in Bezug auf seine Füsse, welche zur Sünde nicht schritten, heisst es: „Und er liess ihn fahren auf dem zweiten Wagen, den er hatte“; und der Gedanke, welcher nichts Sündhaftes gedacht hat, komme und werde Weisheit genannt.

V. 43. Und man rief vor ihm her: Abrech (אברך) d. i. er ist Vater (אב) in der Weisheit und noch jung (zart רך) an Jahren, im Gegensatze zu Nebucadnezar, welcher Jerem. 51, 27: טפסר heisst d. i. er ist ein Narr (טפש) in der Weisheit, obgleich ein Herr (שׂר) an Jahren.*)

V. 44. Und Pharao sprach zu Joseph: Ich bin Pharao und ausser dir hebe niemand seine Hand auf mit Armschmuck und seinen Fuss mit Fussschmuck.

V. 45. Und Pharao nannte den Joseph צפנת פענח d. i. nach R. Jochanan: er macht die Geheimnisse strahlen und trägt sie angenehm vor. Nach R. Chiskia bedeutet das Wort: einer, welcher Geheimnisse mit Kenntniss strahlen macht und dadurch die Menschen befriedigt. Die Rabbinen (nach welchen das Wort ein Notarikon ist) erklären: צ = צופה Schauer, פ = פודה Erlöser, נ = נביא Prophet, ת = תומיך Stützer, פ = פותר Ausleger, ע = ערום klug, נ = נבון verständig und ח = חוזה Seher. R. Acha sagte: Es giebt eine Verborgenheit, welche hier offenbart, dass du ihr Sohn bist. Bei allen heisst es Gen. 33, 6. 7: „Es traten die Mägde herzu, auch die Lea trat herzu“, bei Joseph aber heisst es: „Dann traten Joseph und Rachel herzu“, weil Joseph dachte: Dieser Ruchlose hat einen hohen (stolzen) Blick. Da sprach Gott zu Joseph: Du hast deine Mutter diesem Auge entzogen und dich hoch gemacht, ich werde es dir vergelten, indem ich dich gross machen werde.

V. 46 u. 47. Und Joseph war 30 Jahr alt. Und das Land brachte hervor in den sieben fruchtbaren Jahren bündelweise. Nach R. Jochanan konnte man das Getreide vom Schnitte weg gleich zur Mühle bringen, nach den Rabbinen nicht nur das geschnittene, sondern auch das ungeschnittene.

---

*) Entsprechender dem Wortlaute: Er ist ein Kind (טף) an Weisheit und ein Herr (שׂר) an Jahren.

V. 48. Und er sammelte alle Speise d. i. die der Felder um die Stadt brachte er in die Stadt, z. B. was im Gebiete von Tiberias geerntet wurde, brachte er nach Tiberias und was im Gebiete von Sepphoris geerntet wurde, brachte er nach Sepphoris, weil ein jedes Land (jeder Boden) seine (bestimmten) Früchte stellt. Nach R. Nechemja mischte er Staub und Asche darunter d. i. Dinge, welche die Früchte erhalten. Die Rabbinen sagen: Wenn alle Bewohner von Tiberias zusammen kämen, um zu essen, was im Gebiete von Tiberias und ebenso die Bewohner von Sepphoris, um zu essen, was im Gebiete von Sepphoris wäre, so würde auf jeden noch nicht eine Hand voll kommen, allein hier zeigte sich Segen in den Vorrathskammern.

V. 49. Und Joseph schüttete Getreide auf wie der Sand des Meeres.

V. 53 u. 54. Als nun die Jahre des Ueberflusses zu Ende waren, da fingen an die dürren Jahre d. i. sie traten krankmachend (חולנירות) ein; wenn sie bei Tische sassen und selbst nur geringes Brot haben wollten, so fanden sie nicht einmal solches.

Sowie Joseph gesagt, und es war Hunger in allen Ländern d. i. in den drei Ländern Phönizien, Arabien und Palästina.

V. 55. Da das ganze Land Aegypten hungerte, und das Volk zu Pharao um Brot schrie, so sprach Pharao zu allen Aegyptern: Geht zu Joseph, was er euch sagt, das thut. R. Abba bar Kahana sagte: Er zwang sie zur Beschneidung. R. Samuel bar Nachman sagte: Es heisst nicht: חייתנו, sondern החיינו d. i. du hast uns Leben in dieser und in jener Welt gegeben.

V. 56. Und die Hungersnoth war auf der ganzen Oberfläche der Erde und Joseph that alles auf, worin Korn war (את כל אשר בהם) d. i. die Gepriesenen (את המאושרין שבהם) unter ihnen.

Erläuternder Anhang zu den von Prof. Carl F. Keil auf S. 74 seines Buches „Biblischer Commentar über die Bücher Moses, 1. Band, Genesis und Exodus" genannten Begriffen

„WEIBESSAME" (Menschensame)

und

„SCHLANGENSAME" (Teufelssame)

aus christlicher und jüdischer Sicht.

„Der Inhalt der Verkündigung von Jesus Christus lässt sich in den Satz zusammenfassen: Ich bin der welchen Gott der Vater gesandt hat, um die Welt von der Sünde und dem Verderben zu erretten (erlösen) und denen die an mich glauben, das ewige Leben zu geben (vgl. Joh. 3,17). Darin ist alles, was Jesus von seinem himmlischen Ursprung und dem Zweck seines Kommens in die Welt im ganzen Evangelium redet, kurz zusammengefasst."
(Quelle: Carl Friedrich Keil: „Commentar über das Evangelium des Johannes" Leipzig 1881 bei Dörfling und Franke, S. 325).

Es geht in der Bibel um die ERLÖSUNG AUS DEM SCHLANGENGESCHLECHT (Teufelssamen) IN DAS MENSCHENGESCHLECHT (Menschensame). Will man sich nicht erlösen lassen droht Versklavung oder Vernichtung. Jakob-Israel, Jesus (und deren Samen) **als „SCHLANGENTRETER"** (1. Mose 3,16; 4. Mose 21,7; Matt. 23,33; Luk. 10,19; Jak. 3,7.)

QUELLE: „COMMENTAR ÜBER DAS EVANGELIUM DES MATTHÄUS" VON CARL FRIEDRICH KEIL, 1877. HIER MATTHÄUS 10,16–17.

ANMERKUNG: KLUG = LISTIG

„SEID KLUG WIE DIE SCHLANGEN = SEID LISTIG WIE DIE SCHLANGEN"

Von v. 16 an richtet der Herr seinen Blick auf die Zukunft der Apostel und sagt ihnen nicht nur die Verfolgungen voraus, die sie vonseiten der feindlichen Welt werden auszustehen haben, sondern verheißt ihnen zugleich außerordentlichen Beistand des göttlichen Geistes für diese schwierigen Verhältnisse, um sie für die ihnen bevorstehenden Leiden zu stärken, daß sie sich dadurch nicht sollen an ihrem Berufe irre machen lassen. Vorbereitet ist die Ankündigung der Verfolgungen durch den Gedanken v. 14 u. 15, daß nicht jede Stadt die Jünger aufnehmen werde, und eingeleitet wird sie v. 16 durch den Ausspruch: „siehe ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfen", durch den im Allgemeinen ihre Stellung in der gottfeindlichen Welt charakterisirt wird, um daran eine Regel für ihr Verhalten in dieser schwierigen Stellung zu knüpfen. *Ἰδού* dient hier wie immer, um auf etwas Neues hinzuweisen. Auch *ἐγώ* hat wie immer (vgl. *Winer* Gr. §. 22, 6) Nachdruck. *Ich* der Menschensohn, der erschienen ist, das Himmelreich zu gründen und die Herschaft des Fürsten dieser Welt zu zerstören. Mit *ἐγώ* betont also Jesus seine Stellung zu der im Argen liegenden Welt und ruft damit den Jüngern alles ins Gedächtnis, was er ihnen bisher über seine Person und sein Kommen in die Welt gesagt hatte. Die Verbindung des *ἀποστέλλω* mit *ἐν μέσῳ λύκων* ist prägnant (vgl.

Winer §. 50, 4) und besagt: ich sende euch wie Schafe unter Wölfe, so daß eure Stellung bei Ausrichtung meiner Botschaft an die Welt der Stellung von Schafen gleichen wird, die sich mitten unter Wölfen befinden, d. h. ihr werdet dabei in steter Lebensgefahr schweben. Verhaltet euch also in diesen gefahrvollen Verhältnissen „klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben". Die Schlange ist nach Gen. 3, 1 Bild der Klugheit, und die Taube Bild argloser sittlicher Lauterkeit. Klugheit sollen die Jünger zeigen in dem Erkennen der Gefahr und in der Wahl der rechten Mittel dagegen. *ἀκέραιος* ungemischt, in ethischem Sinne: lauter in Gesinnung und Handlungsweise, ohne Falsch in Bezug auf die Wahl der Mittel zur Erreichung des Zweckes, vgl. Phil. 2, 15. Röm. 16, 19. Die Vereinigung dieser beiden Eigenschaften ist sehr schwierig.

V. 17 f. *Προσέχετε δέ* nehmt euch aber in Acht, ist nicht nähere Bestimmung der Klugheit (*de W.* u. A.), sondern weitere Ausführung der Mahnung zur Klugheit und Taubeneinfalt (*Mey.*). *ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων* vor den Menschen. Der Artikel steht generisch: vor den Menschen insgemein, nämlich in ihrem natürlichen Zustande und Zusammenhange mit der gottentfremdeten Welt. Als solche werden sie die Boten des Evangeliums hassen und verfolgen; sie werden sie den Synedrien überliefern und in ihren Synagogen geißeln. *Τὰ συνέδρια* (Plur.) bezeichnet nicht das sogen. große Synedrium, sondern die sogen. kleinen *Sanhedrin* d. h. die Ortsgerichte in größeren und kleineren Städten, über deren Zusammensetzung und Competenz die talmudischen Angaben mit den Nachrichten des *Joseph.* nicht übereinstimmen; vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 149. Anm. 6 u. *Leyrer* in *Herz.*'s Realencykl. XV S. 324 f. Die Synagogen kommen hier in Bezug auf die Befugnis, Disciplinarstrafen zu verhängen, in Betracht. Die Geißelung als eine Synagogenstrafe ist durch das N. Test. außer Zweifel gesezt, vgl. Act. 22, 19. 26, 11. 2 Kor. 11, 24, läßt sich aber aus der älteren rabbinischen Literatur nicht belegen, vgl. *Vitringa, de Synagoga vet. III, 1 c. 11* u. *Winer* RW. II S. 571. — V. 18. Und nicht blos den jüdischen Gerichten werden sie überliefert, sondern auch vor heidnische Obrigkeiten und Könige werden sie geführt werden. Die Verbindung *καὶ — δέ* in einem Satze ist steigernd, wie *et-vero* ‚und auch' (*Winer* S. 412 f.), eigentl. und andrerseits, hinwiederum, vgl. *Kühner* Gr. II S. 796, 3. *ἡγεμόνας* Machthaber begreift die dreierlei römischen Oberverwalter der Provinzen: *Propraetores, Proconsules* und *Procuratores,* in sich; vgl. *Fischer de vitiis Lexic. N. T. p. 432 ss. βασιλεῖς* Könige, z. B. Agrippa, hier Bezeichnung aller selbständigen Regenten. *εἰς μαρτύριον* — — *ἔθνεσιν* zum Zeugnisse ihnen (den Juden) und den Heiden d. h. daß ihnen ein Zeugnis über mich, oder was dasselbe ist, über das Evangelium durch euer Bekentnis gegeben werde. Diese nähere Bestimmung des Zeugnisses ergibt sich aus dem *ἕνεκεν ἐμοῦ*. Unrichtig wird gewöhnlich (noch von *Bg.-Crus., Bl.* u. *Weiss*) *αὐτοῖς* auf *ἡγεμόνας* bezogen, wozu schon die Unterscheidung von *καὶ τοῖς ἔθνεσιν* nicht paßt, da ja die Statthalter und Könige auch Heiden waren.

HERDERS BIBELKOMMENTAR

DIE HEILIGE SCHRIFT

für das Leben erklärt

BAND XVI/2

Die Apokalypse

übersetzt und erklärt von Dr. Peter Ketter

3., unveränderte Auflage

1953

VERLAG HERDER FREIBURG

DIE VERSIEGELTE BUCHROLLE UND DAS LAMM. Kap. 5 Vers 1—14.

(1) Und ich sah auf der Rechten dessen, der auf dem Throne sitzt, eine Buchrolle, innen und auf der Rückseite beschrieben, versiegelt mit sieben Siegeln. (2) Auch sah ich einen gewaltigen Engel, der mit mächtiger Stimme als Herold verkündete: „Wer ist würdig, die Buchrolle zu öffnen und ihre Siegel zu lösen?“ (3) Aber niemand im Himmel oder auf der Erde oder unter der Erde vermochte die Buchrolle zu öffnen und sie einzusehen. (4) Da weinte ich sehr, weil niemand für würdig befunden wurde, die Buchrolle zu öffnen und sie einzusehen. (5) Und einer von den Ältesten spricht zu mir: „Hör auf zu weinen! Siehe, der Löwe aus dem Stamme Juda, der Sproß Davids, hat gesiegt, so daß er die Buchrolle und ihre sieben Siegel zu öffnen vermag.“ (6) Und ich sah inmitten des Thrones und der vier Wesen und inmitten der Ältesten ein Lamm stehen, wie geschlachtet; es hatte sieben Hörner und sieben Augen; das sind die sieben Geister Gottes, ausgesandt auf die ganze Erde. (7) Und es trat hinzu und hat das Buch aus der Rechten dessen genommen, der auf dem Throne sitzt. (8) Und als es die Buchrolle nahm, da fielen die vier Wesen und die vierundzwanzig Ältesten vor dem Lamme nieder. Ein jeder hatte eine Harfe und goldene Schalen voll Weihrauch; das sind die Gebete der Heiligen. (9) Und sie singen ein neues Lied, das lautet: „Würdig bist du, die Buchrolle zu nehmen und ihre Siegel zu öffnen, denn du bist geschlachtet worden und hast [uns] für Gott mit deinem Blute erkauft (Menschen) aus jedem Stamm und jeder Sprache, aus jedem Volk und jeder Nation, (10) und du hast sie für unsern Gott zu einem Königreich und zu Priestern gemacht, und sie werden als Könige herrschen auf Erden.“ (11) Dann sah ich und hörte die Stimme vieler Engel rings um den Thron und die Wesen und die Ältesten, und es betrug ihre Zahl zehntausend mal zehntausend und tausend mal tausend. (12) Die sprachen mit lauter Stimme: „Würdig ist das Lamm, das geschlachtet ward, zu empfangen die Macht und Reichtum und Weisheit und Kraft und Ehre und Herrlichkeit und Lobpreis! (13) Und jedes Geschöpf, das im Himmel und auf der Erde und unter der Erde und auf dem Meere ist, samt allem, was es darin gibt, hörte ich sagen: „Dem, der auf dem Throne sitzt, und dem Lamme (gebührt) der Lobpreis und die Ehre und die Herrlichkeit und die Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ (14) Und die vier Wesen sprachen: „Amen!“ Und die Ältesten fielen nieder und beteten an.

5, 1 Die Kapitel 4 und 5 gehören eng zusammen. Die himmlische Liturgie vor dem Throne setzt sich fort und wird um zwei bedeutsame Züge bereichert: das versiegelte Buch (1–5) und das Lamm (6–14). So bildet das 5. Kapitel zugleich die Überleitung zu der großen Siegelvision (6, 1 bis 8, 1). Die Szenerie bleibt zunächst unverändert. Jedoch erblickt der Seher, was ihm bei all der Pracht und der Herrlichkeit vorher entgangen war, in der rechten Hand des Thronenden – der Name Gottes wird wieder nicht genannt aus Ehrfurcht vor dem Unaussprechlichen – eine Buchrolle. Ob sie aus Papyrus oder Pergament war, kümmert ihn nicht. Da im Himmel keine Armut herrscht, dürfte trotz des Ausdrucks biblion eine Rolle aus dem wertvolleren Pergament gemeint sein. Es fällt Johannes auf, daß sie auch auf der Rückseite beschrieben ist und sieben Siegel trägt (Js. 29, 11; Ez. 2, 9; Dan. 12, 4). Die Bezeichnung „Buch mit sieben Siegeln" ist zum geflügelten Wort geworden. Es bedeutet etwas anderes, eine Schrift zu untersiegeln, als sie zu versiegeln. Durch Untersiegelung wurde der Inhalt beglaubigt und als rechtskräftig anerkannt, wie es heute durch Unterzeichnung und amtlichen Stempel geschieht. Die Versiegelung aber hat den Zweck, das Geschriebene der beliebigen Einsichtnahme zu entziehen.

Ein Buch im heute üblichen Sinne war es sicher nicht, was Johannes sah, und die sieben Siegel hingen nicht gleich Medaillons an sieben Bändern daran, wie es Dürer und andere darstellen. Die Siegel dienten ja dazu, den Inhalt geheimzuhalten. Entweder war der beschriebene Blattstreifen zusammengerollt und mit einer Schnur umwickelt, die an den sieben Stellen, wo sie sich überkreuzte, mit Siegeln versehen war; oder das Blatt war gefaltet und trug an der Endfalte sieben Siegel. Diese Zahl war in den griechischen Urkunden feste Regel und gehörte beim Testament zum römischen Rechtsbrauch. Es gab auch Doppelurkunden, die den gleichen Text zweimal enthielten, einmal nach außen sichtbar auf dem unteren Teil des Blattes, so daß jeder vom Inhalt Kenntnis nehmen konnte, das andere Mal auf dem oberen Teil. Wo die obere Niederschrift aufhörte, wurde das Blatt von beiden Seiten her so weit eingeschnitten, daß der obere Teil gefaltet, der Text verdeckt und vor Zeugen siebenfach versiegelt werden konnte. Dieser verschlossene Text sollte den sichtbaren vor Fälschungen schützen und ermöglichte stets dessen Kontrolle durch jemand, der zur Lösung der Siegel berechtigt war, die dann aber erneuert werden mußten. Nun ist neuerdings vermutet worden, die Buchrolle in der Rechten Gottes sei eine solche Doppelurkunde gewesen, und zwar eine Schuldurkunde, worin die Forderungen Gottes an die Menschheit eingetragen waren. Die Eröffnung sollte das feierliche Gerichtsverfahren gegen den schuldigen Teil der Menschheit einleiten. Diese Deutung ist jedoch unhaltbar. Doppelurkunden hatten nämlich nur privaten Charakter. Öffentlichrechtliche Schuldforderungen bedurften nicht des Schutzes durch Versiegelung. Gott aber ist die höchste und letzte Instanz allen Rechtes. Die Sündenschuld der Menschheit hatte das Lamm getilgt. Gott hatte „den wider uns

lautenden Schuldbrief mit seinen Forderungen gelöscht und ihn dadurch weggeschafft, daß er ihn ans Kreuz heftete" (Kol. 2, 14). Auch wird in der Vision vorausgesetzt, daß niemand den Inhalt der versiegelten Buchrolle kennt. Was davon nach außen sichtbar ist, verrät nur, daß es sich um einen doppelseitig beschriebenen Pergamentstreifen handelt, ohne daß die Einsichtnahme in den Inhalt möglich wäre, ehe die sieben Siegel gelöst sind. Es ist also ein Schriftstück, das den Willen des Allherrschers enthält, seine geheimsten Pläne für alle Zukunft, sein unwiderrufliches Urteil über die Schöpfung und Menschheit, auch seine göttlichen Ratschlüsse über das Geschick seiner Getreuen auf Erden. Das göttliche Testament könnte man es nennen. Dem entspricht auch die Zahl der Siegel nach römischem Rechtsbrauch. So ruht das Schicksal des Alls in der Hand des Allmächtigen. Seine Heilsratschlüsse vermag keiner umzustoßen. Aber auch das herrliche Erbe seiner Getreuen ist bei ihm sicher geborgen (Kol. 1, 12; Hebr. 9, 15; 1 Petr. 1, 4).

2 Jetzt aber soll sich alles erfüllen, was der Ewige beschlossen hat. Die Siegel sollen gelöst werden, um Gottes Testament zur Kenntnis, aber auch zur Vollstreckung zu bringen. Ein Engel, so gewaltig, daß seine Stimme das gesamte Weltall durchdringt, ruft als Herold Gottes den, der dazu würdig ist, auf, vorzutreten, die Siegel zu lösen und die Buchrolle zu entfalten (vgl. die Erklärung zu 10, 1).

3 Wer wird dazu berechtigt sein? Er müßte der Höchste sein neben Gott, der himmlische Erzkanzler oder „Lordsiegelbewahrer", dem der Allherrscher Einblick in seine Absichten gewährt und den er mit ihrer Durchführung betraut. Ein Augenblick höchster Spannung ist gekommen. Es ist, als hielte mit dem Seher die ganze Schöpfung den Atem an. Keine noch so abgründige Spekulation und noch so schlüssige Beweisführung vermöchte überzeugender darzutun, als es in dieser dramatischen Szene offenbar wird: Gott läßt sich von keinem Geschöpf in seine Pläne hineinschauen. Seine Vorsehung biegt kein Menschenwille um. Auch der Teufel mit seinem ganzen Anhang „unter der Erde" ist machtlos an Gottes Willen gebunden. Nie kann er ihm vorgreifen.

4 Die Frage des Engels bleibt zunächst unbeantwortet; niemand meldet sich. Den Seher aber erschüttert das Erlebte so, daß er heftig zu weinen beginnt. Schon das im Urtext verwendete Wort für „weinen" drückt die schwere seelische Erschütterung aus und ist hier noch verstärkt durch „sehr" und durch die Zeitform der Dauer. Soll denn alles verborgen bleiben, was Gott zu enthüllen und zu erfüllen bereit ist? Der Engel hat ihn doch in den Thronsaal des Allerhöchsten heraufsteigen geheißen, um ihm „zu zeigen, was nachher geschehen muß" (4, 1). Nicht unbefriedigte Neugier preßt dem Apostel die Tränen aus, sondern die bange Sorge um das Geschick der Kirche und die Unmöglichkeit, die bedrohten Gemeinden Kleinasiens zu trösten und zu ermutigen, sofern die Buchrolle verschlossen, also die Zukunft verhüllt bleibt.

5 Die menschliche Rat- und Hilflosigkeit hat ihren Höhepunkt erreicht. Durch das Schweigen des Alls dringt das Schluchzen und Weinen des Apostels.

Der Herrscher auf dem Thron bleibt unbeweglich; seine Rechte hält weiter das versiegelte Buch. Wie oft scheint es so, als kümmere ihn all unsere Not nicht! Da tröstet einer der vierundzwanzig Ältesten den Fassungslosen: „Hör auf zu weinen!" Er will ihm Auskunft geben. Die Seligen des Himmels haben ja tieferen Einblick in die Geheimnisse der Welt als die Sterblichen auf Erden, selbst wenn diese der Geist entrückt. Johannes erfährt, wer zur Öffnung der Buchrolle imstande ist und wodurch dieser die Fähigkeit dazu erworben hat. Mit kraftvollen Namen der alttestamentlichen Offenbarung wird der Löwe aus dem Stamme Juda (1 Mos. 49, 9) und der Sproß aus der Wurzel Davids (Is. 11, 1), also der Messias (Röm. 15, 12), als derjenige bezeichnet, der allein die sieben Siegel zu lösen, mithin den gesamten Plan der Vorsehung zu verstehen und durchzuführen fähig und würdig ist. „Der Vater liebt ja den Sohn und zeigt ihm alles, was er selber tut" (Joh. 5, 20). Jesus Christus hat den Kampf mit den gottfeindlichen Mächten, mit Sünde und Satan und Tod, siegreich bestanden. Im Tod hat er den Tod überwunden, den Fürsten dieser Welt als der Stärkere besiegt und durch seinen Tod am Kreuze die Macht der Sünde gebrochen, als er im Gehorsam gegen den Willen des Vaters sprechen durfte: „Es ist vollbracht!" (Joh. 19, 30.) Dieser Sieg hat ihm als Lohn die Erhöhung über alle Geschöpfe gebracht (Phil. 2, 8–11). „Der Vater hat ihm das ganze Gericht übertragen" (Joh. 5, 22). Der Sohn weiß um das Geheimnis der versiegelten Buchrolle.

6 Meisterhaft hat Johannes von der Vision des allherrschenden Schöpfergottes (4, 1–11) durch die Vision vom versiegelten Buch zur Erscheinung des Erlösers übergeleitet, wobei einer der verklärten Gerechten des Alten Bundes auf die Erfüllung der Verheißungen hinweist. Nun aber erlebt der Seher eine große Überraschung. Der angekündigte Sieger und Siegelöffner erscheint nicht als Löwe, nicht einmal als königliche Menschengestalt, als Sohn Davids, sondern als Lamm, wörtlich übersetzt sogar als Lämmlein, und zwar „wie geschlachtet", das heißt, das Lamm trägt deutlich sichtbar am Halse das Mal der Schlachtwunde, durch die es geopfert ward. Wo immer das Lamm in der Apokalypse erwähnt wird, will der Seher den Gedanken an die Erlösung durch das Selbstopfer des nun verherrlichten Christus wecken, so daß meist statt Lamm der Titel Erlöser dastehen könnte. Nicht weniger als 29mal verwendet die Apokalypse das Wort Lamm, davon 28mal für den verklärten Christus und einmal für sein Gegenbild (13, 11). Dieses Lamm ist selbst sündenlos und fehlerfrei. Nur reinstes Opferblut vermochte die Schuld der Welt zu tilgen (2 Kor. 5, 21; 1 Petr. 2, 22 f.; 1 Joh. 1, 7 u. ö.). Nicht aus naturhafter Hilflosigkeit und Schwäche hat das Lamm den Opfertod erduldet, sondern in bewußter Selbstentäußerung, in stellvertretendem Leiden, in freiwilligem Gehorsam (Joh. 10, 17 f.). So hat das sündenlose „Lamm Gottes die Sünden der Welt hinweggenommen" (Joh. 1, 29). Als der leidende „Knecht Jahwes" hat Christus sich wie ein Lamm zur Schlacht-

bank führen lassen (Js. 53, 7 f.). Schon der Diakon Philippus hatte dem äthiopischen Kämmerer diese Weissagung als in Christus erfüllt erklärt (Apg. 8, 32 ff.).

Wir stehen bei dieser Lehre vor einem Hauptpunkt der urchristlichen Verkündigung; und es tut heute not, mit stärkerem Nachdruck darauf hinzuweisen, da wiederum wie zu Zeiten der Apostel die „zerbrochene Knechtsgestalt" am Kreuze zum Ärgernis und zur Torheit geworden ist. Die Apostel und Missionare der Urkirche legten den größten Wert darauf, am Leben und Sterben und an der darauf folgenden Erhöhung Christi darzutun, was er selbst gelehrt hatte, daß nämlich wahre Größe nicht im herrischen Auftreten, sondern im Dienen liege (Luk. 22, 26), und daß der Erlöser gerade durch seine frei gewollte Erniedrigung zur Herrlichkeit gelangte (Luk. 24, 26; Phil. 2, 7 ff.). Die Gestalt des Lammes ist für Johannes die sinnfällige Darstellung dieser scheinbar paradoxen Grundwahrheit des Christentums, die Paulus im „Wort vom Kreuze" verkündete (1 Kor. 1, 17 ff.; Gal. 5, 11; 6, 12 ff.). Auch Paulus kennt die Bezeichnung Christi als Lamm, näherhin als Paschalamm des Neuen Bundes (1 Kor. 5, 7). Ebenso Petrus. Wie das Blut des Paschalammes Israel in Ägypten vor dem Untergang bewahrte, so wurde das Gottesvolk des Neuen Bundes „losgekauft durch das kostbare Blut Christi, dieses makellosen und unbefleckten Lammes" (1 Petr. 1, 19). Es ist beachtenswert, daß in der aramäischen Muttersprache der Apostel das gleiche Wort talja' sowohl Lamm wie auch Kind und Knecht bedeutet, so daß die Benennung Christi als „Knecht Gottes" (vgl. Apg. 3, 13; 4, 27 30) und „Lamm Gottes" keine Schwierigkeiten bot.

„W i e g e s c h l a c h t e t" sieht Johannes das Lamm in der Himmelsherrlichkeit. Aber es steht aufrecht da. Es lebt also wieder. Sein blutiges Todesopfer, einmal am Kreuze dargebracht, wirkt durch die Jahrtausende weiter (Hebr. 10, 10 ff.). Es vollzieht sich in steter unblutiger Erneuerung im eucharistischen Meßopfer, ist also immer noch Gegenwart. Darum bringt die Meßliturgie in dem Gebet „Supplices" nach der Wandlung das Opfer auf Erden in Verbindung mit dem himmlischen Altar vor dem Angesicht Gottes, wo Christus als Opferlamm steht.

Auf dem Hintergrund dieser Lehre der Urkirche gewinnt das Bild des Lammes seinen Vollsinn, und wir brauchen weder die Mythen der Zeit noch die Zeichen des Tierkreises am Himmel nach Vorbildern abzusuchen, an die Johannes sich angelehnt habe. Im gleichen Zusammenhalt wird aber auch die Verirrung neuerer Kunst und Symbolik ersichtlich, worin aus dem apokalyptischen Lamm ein harmloses, süßliches Tierlein geworden ist, das zierlich und spielerisch ein Fähnlein trägt, dem kaum jemand das Siegespanier ansehen wird. Schon die beherrschende Stellung des Lammes mit der Schlachtwunde inmitten des Thrones, der vier Wesen und der vierundzwanzig Ältesten wehrt alles Schwächliche und Verniedlichte ab. Als Zeichen der sieghaften Stärke und königlichen Würde hat das Lamm sieben Hörner (5 Mos. 33, 17;

1 Sam. 2, 10; Ps. 112 [111], 9; Luk. 1, 69). Es ist ja ein männliches Lamm, ein junger Widder, wie ihn das Ritualgesetz als Opferlamm forderte (3 Mos. 22, 19). Seine sieben Augen versinnbilden die Allwissenheit. Der Seher deutet sie selbst als „die sieben Geister Gottes, ausgesandt auf die ganze Erde". Wie 1, 4 könnte darunter der Heilige Geist zu verstehen sein, dessen Fülle und Vollkommenheit in der Siebenzahl zum Ausdruck kommt (Zach. 3, 9; 4, 10). Er ist der Geist des Vaters (4, 5) und des Sohnes. Dem allsehenden Auge des Lammes entgeht nichts von dem, was irgendwo auf Erden geschieht. „Denn der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis. Er, der das All umfaßt, weiß um jedes Wort" (Weish. 1, 7). Sind aber unter den als „die sieben Geister Gottes" gedeuteten sieben Augen des Lammes sieben persönliche Engelfürsten zu verstehen (vgl. 1, 4; 4, 5), so bedient sich das Lamm ihrer als Boten seines Willens in der Regierung der Welt.

7 Bisher herrschte majestätische Ruhe in dem Bilde. Nun kommt Bewegung und Leben hinein. Die Szenen der Apokalypse sind ja nicht wie Gemälde anzuschauen. Kraft seiner göttlichen Siegerwürde tritt das Lamm zum Throne hin und nimmt die versiegelte Buchrolle aus der Hand des Allherrschers. Dabei braucht es keine Huldigung zu leisten; denn ihm gebührt die Königsherrschaft Gottes (vgl. Ps. 110 [109], 3). Hier fließen Bild und Wirklichkeit zusammen. Weil Christus selber das Lamm ist, kann er die Buchrolle entgegennehmen. Ein Lamm vermöchte die Rolle nicht zu fassen. Der für uns Geopferte besteigt den Thron seiner Herrlichkeit zur Rechten des Vaters (7, 17). Das ist von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der ganzen Apokalypse und ihrer Geschichtsauffassung. Die Geschicke der Welt, namentlich des Reiches Gottes, die bisher in der Hand des Allherrschers ruhten, werden nun bestimmt und gelenkt von dem Lamme, also von dem verklärten Erlöser. Ihm ist „alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden" (Matth. 28, 18). Er ist zum souveränen Vollstrecker der ewigen Ratschlüsse und des gerechten Urteils Gottes über die Menschheit eingesetzt (Joh. 5, 22 27; 1 Kor. 15, 25). Das ist, wenn wir die Apokalypse als „Theologie der Geschichte" auffassen, eine der Fundamentalwahrheiten dieser Theologie. „Als der im Opfertod Sieghafte ist der Christus fähig, den Gottesratschluß bis zur Endvollendung zu vollstrecken. So ist also sein Kreuz die Grundlage für seine regierende Gewalt, welche die göttliche Herrschaft zum Ziele bringt" (Gottlob Schrenk in: Kittel, Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament I 618). Wer die im Deutschen kaum wiederzugebenden Feinheiten des Urtextes beachten kann, wird den in der Übersetzung angedeuteten Wechsel in der Zeitform („es trat hinzu und hat ... genommen") nicht zufällig finden. „Es ist mit dem Perfekt der Empfang zum bleibenden Besitz ausgesprochen" (W. Hadorn 78). Mit dieser Zeitform bezeichnet ja der Grieche eine Handlung, die in der Vergangenheit einmalig geschah, aber in der Gegenwart noch fortdauert in ihrer Wirkung. Ein für allemal hat das Lamm durch die Übernahme der Buchrolle die Zügel der Weltregierung in die Hand genommen. Es hält sie heute noch.

Von hier aus wird am besten begreiflich, warum der Dichter des Heliand als Lieblingstitel für Christus die Bezeichnung gebrauchte: „der waltende Christ". Von „seinem hohen Himmelreich sieht er alles, was diese Welt beschließt". Dieses Christusbild gab den germanischen Völkern das Bewußtsein der Geborgenheit in der Hut des mächtigsten Herrn, wie es schon die kleinasiatischen Christen mit Mut und Zuversicht erfüllt hatte. Es spornte sie zu treuer Gefolgschaft im Dienste ihres himmlischen Herrn, des „Landeswarts Christ", „der Könige Mächtigsten" an. Dieses Dienen aber hatte nichts Niedriges oder gar Entehrendes für den freien Mann in sich; denn wer dem „Herrn der Männer", dem „waltenden Christ" nicht in Treue dient, stellt sich außerhalb der höheren Weltordnung, wie sie der Allherrscher auf dem ewigen Thron festgelegt hat. Dadurch aber wird er von selbst zum unwürdigen Hörigen des „Meintätigen", des „hämischen Wichtes", des „finsteren Meuchlers", des „grimmen Widersachers" und „Leuteschädigers", wie der Heliand den Teufel betitelt.

8 Die Thronbesteigung des Lammes löst unbeschreiblichen Jubel aus und wird dadurch erst recht in ihrer Bedeutung erkannt. Ein dreifacher Chor des Alls verkündet im Jubelhymnus den Preis des Lammes und die unvergängliche Frucht seines Opfertodes zum Heile der Welt. Zuerst erklingt der Chor der nächsten Thronassistenten Gottes, der vier Wesen und der vierundzwanzig Ältesten (8–10). Anbetend werfen sie sich nieder, wie sie sich früher vor Gott niederwarfen (4, 10). Das Lied ist vom Harfenspiel der Ältesten begleitet, wie im Tempel die Leviten zum Psalmengesang die zehnsaitige Harfe spielten (Ps. 33 [32], 2). Sinnvoll ist die Deutung des Weihrauchopfers, das die Ältesten in goldenen Schalen dem Lamme darbringen. Es sind „die Gebete der Heiligen", das heißt der Gläubigen auf Erden, die im Neuen Testament mit Vorliebe Heilige, von Gott Erwählte und zur Heiligkeit Berufene genannt werden. Durch Vermittlung der Ältesten nehmen also die Glieder der streitenden Kirche an der Huldigung der triumphierenden Kirche teil, sooft sie sich zum Gottesdienst versammeln, um „Christus als Gott miteinander im Wechselchor ein Lied zu singen", wie Plinius, der Statthalter Bithyniens, im Jahre 112 an Kaiser Trajan berichtete.

9 „Ein neues Lied" singt der Chor (Ps. 33 [32], 3; 96 [95], 1; 149, 1; Is. 42, 10). Es kann jetzt erst erklingen, weil eine neue Großtat Gottes vollzogen ist und eine neue Zeit beginnt. Das Lamm hat sie heraufgeführt durch seinen blutigen Opfertod. Dadurch hat es die Erlösung bewirkt. Sein heiliges Blut ist der Lösepreis, der allein genügte, um der Gerechtigkeit Gottes Genugtuung zu leisten und die Menschen aus der Knechtschaft des Teufels loszukaufen. Die Sünde hatte sie in diese Schuldhaft gebracht. Niemals hätten sie durch Selbsterlösung die Fesseln sprengen können. Nun aber sind sie frei geworden (1 Kor. 6, 20; 7, 23; 1 Petr. 1, 18; 2 Petr. 2, 1; Offb. 1, 5). Dadurch hat das Lamm sich ein neues Eigenvolk erworben (Apg. 20, 28).

Aber dieses Gottesvolk ist nicht mehr an die engen Schranken einer Rasse gebunden. Aus allen Stämmen, Sprachen, Völkern und Nationen der Erde setzt es sich zusammen (Dan. 3, 4 7). Es ist, als fände der Seher nicht Ausdrücke genug, um diese Wahrheit auszusprechen. Das Gottesreich des Lammes ist ja nicht eine Landeskirche, sondern eine katholische, das heißt universale Kirche. Die kosmische Vierzahl des Volksbegriffes besagt es unzweideutig. Da Johannes dieselben vier Ausdrücke öfter verwendet, aber jedesmal in anderer Reihenfolge, wird keine genaue begriffliche Unterscheidung beabsichtigt sein. Andernfalls wäre mit „Stamm" die Gemeinschaft des gleichen Blutes, mit „Sprache" oder „Zunge" die Einheit der Sprache, mit „Volk" die Gemeinschaft des Glaubens und mit „Nation" die Einheit in Sitte und Brauch gekennzeichnet. Daß aber nicht die Völker als geschlossene Gesamtheit losgekauft wurden, sondern „Menschen aus jedem Stamm und jeder Sprache, aus jedem Volk und jeder Nation", warnt vor Überheblichkeit und falscher Sicherheit. Erlösung ist Gnade, Berufung, Loskauf des einzelnen Menschen, nicht der Massen.

10 Fast scheint es, als könnten allzeit nur Minderheiten zu den wahrhaft Erlösten gerechnet werden. Ein Gedanke, der zu treuester Benutzung der Erlösungsgnade anspornt. Die Seinen aber hat das Lamm zu höchster Würde erhoben. Sie bilden das Königreich Gottes. Alle sind zu Priestern gemacht worden und dürfen schon auf Erden mit Gott königliche Herrschermacht ausüben. Darum brauchen sie in den Leiden und Verfolgungen nicht zu verzagen. Der Endsieg gehört nicht den Bedrückern, mögen sich diese auch einstweilen noch als die Herren aufspielen. In vernehmbarem Anklang an 1, 6 und 1 Petr. 2, 9 wird hier erneut auf das Königtum und Priestertum aller Gläubigen hingewiesen. Wie im neutestamentlichen Gottesvolk kein Raum mehr ist für den Rassestolz „Israels dem Fleische nach" (1 Kor. 10, 18), weil alle Menschen von Gott zu seinem Reiche berufen sind, so darf es darin auch keinen Kastengeist mehr geben. Die Laien gehören ebenso zur Einheit dieses Volkes wie die geweihten Priester; denn auch die Laien nehmen Anteil am hierarchischen Apostolat der Kirche und sind lebendige Glieder am Christusleib. Jedem gibt der Taufcharakter die Fähigkeit, in Christus und durch Christus dem Vater Opfer darzubringen, ohne daß dadurch dem Weihepriestertum etwas von seiner besonderen Würde und Aufgabe entzogen würde.

HERDERS BIBELKOMMENTAR

DIE HEILIGE SCHRIFT

für das Leben erklärt

Herausgeber:

Edmund Kalt (für das Alte Testament) und

Willibald Lauck (für das Neue Testament)

BAND XIII

Das Evangelium und die Briefe des heiligen Johannes

übersetzt und erklärt von Willibald Lauck

1941

Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau

Imprimatur. — Friburgi Brisgoviae, die 6 Septembris 1941
Rösch, Vic. Gen.

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H., Freiburg im Breisgau
Printed in Germany

heilig ist." Das Ziel, das Gott in seiner unbegreiflichen Liebe sich für die Menschen gesteckt hat, ist, das zur Würde des Gotteskindes erhobene Geschöpf hinaufzuführen zur vollkommenen Gottgleichheit, soweit diese einem Geschöpf erreichbar ist, damit es an der eigenen Seligkeit Gottes Anteil habe. Dieses herrliche Ziel aber kann man nicht bloß in träger Ruhe, die Hände im Schoß, erwarten. Es zu erreichen in sittlicher Arbeit und im Ringen mit sich selbst, ist hienieden die Lebensaufgabe eines Gotteskindes. Wohl heißt es in Joh. 15, 2 3 und 17, 17, Gott selber reinige und heilige uns. Das ist kein Widerspruch. Denn Gnade und freier Wille des Menschen müssen zusammenwirken. Wenn Gottes Heiligkeit dem Wesen nach in seiner absoluten Getrenntheit von der Welt besteht (vgl. über den Begriff „heilig" das zu Joh. 17, 17 Gesagte, S. 400), dann ist es Aufgabe des durch die Gnade der Gotteskindschaft bereits aus der Welt ausgesonderten Geschöpfes, sich immer mehr von allem Wesen der Welt zu entfernen, um dem immer wesensähnlicher zu werden, dem es einmal gleich sein soll. Das Vorbild dieser Heiligkeit ist Christus, der wesensgleiche Sohn des Vaters, der deshalb bereits in die Herrlichkeit des Vaters eingegangen ist.

DIE PFLICHT DER SELBSTHEILIGUNG. Kap. 3 Vers 4—12.

(4) Jeder, der die Sünde tut, tut auch die Ungesetzlichkeit, und die Sünde ist die Ungesetzlichkeit. (5) Und ihr wißt, daß e r offenbar geworden ist, damit er die Sünden wegnehme, und Sünde gibt es in ihm nicht. (6) Jeder, der in ihm bleibt, sündigt nicht. Jeder, der sündigt, hat ihn nicht gesehen, und hat ihn auch nicht erkannt. (7) Liebe Kinder! Niemand soll euch irreführen. Wer die Gerechtigkeit tut, der ist gerecht, wie e r gerecht ist. (8) Wer die Sünde tut, der stammt vom Teufel ab, weil der Teufel von Anfang an sündigt. Zu diesem Zweck ist der Sohn Gottes erschienen, daß er die Werke des Teufels zerstöre. (9) Jeder, der aus Gott gezeugt (oder geboren) ist, tut keine Sünde, weil ein Same von Gott in ihm bleibt. Und er kann gar nicht sündigen, weil er aus Gott gezeugt (oder geboren) ist. (10) Daran werden die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels offenbar: Jeder, der nicht Gerechtigkeit übt, ist nicht aus Gott, und der seinen Bruder nicht liebt. (11) Denn das ist die Botschaft, die ihr von Anfang an gehört habt, daß wir einander lieben sollen. (12) Nicht wie Kain aus dem Bösen war und seinen Bruder ermordet hat. Und warum hat er ihn ermordet? Weil seine Werke böse waren, die aber seines Bruders gerecht.

Offenbar hat es damals unter den Christen schon Leute gegeben, die nicht nur das Gesetz des Moses, sondern jegliches von außen an den Menschen mit seinen Forderungen herantretende Gesetz, also auch den Dekalog, leugneten. Vielleicht waren es Leute, die in arger Verkennung und Mißdeutung des paulinischen Satzes: „Wenn ihr vom Gesetze getrieben werdet, seid ihr nicht unter dem Gesetz" (Gal. 5, 18), behaupteten, wer den höheren Geist besitze,

brauche sich von keinem Gesetze etwas vorschreiben zu lassen, sondern dürfe in allem seinem eigenen inneren Drang folgen. Vielleicht gehörten diese Leute aber auch schon zu den eigentlichen Gnostikern, die sich nicht nur infolge ihrer höheren Erkenntnis für frei von dem Gesetze hielten, sondern zum Teil eine direkt feindliche Haltung gegen dasselbe in Theorie und Praxis annahmen, wie z. B. die späteren Antitakten, die nach dem heiligen Klemens von Alexandrien (Strom. III, 4) den Grundsatz verfochten, man müsse dem Gesetz zuwiderhandeln, oder die Kainiten, die schamloser Unzucht fröhnten. Was immer es für Leute gewesen sind, die Christen, an die der Brief gerichtet ist, verabscheuten solche falschen Grundsätze und hatten die betreffenden Irrlehrer wohl auch längst aus ihrer Gemeinschaft ausgestoßen. Das ist schon recht. Aber dann müssen sie sich erst recht inacht nehmen, daß sie nicht praktisch dieselbe falsche Lehre befolgen und somit indirekt diese auch anerkennen. Denn 4 „jeder, der die Sünde tut, tut auch die Ungesetzlichkeit". Jeder, der mit Bewußtsein sündigt, übertritt eben damit tatsächlich ein Gesetz Gottes und leugnet insofern auch indirekt dessen Verbindlichkeit. Damit stellt er sich also auf die Seite der „Gesetzlosen". Denn „die Sünde ist die Gesetzlosigkeit". Das Wesen der Sünde, d. h. das, was eine an sich schon unsittliche, weil der geistigen Natur des Menschen widersprechende Handlung, wie z. B. Diebstahl oder Ehebruch, zur eigentlichen Sünde, also zu einer vor Gott strafbaren Beleidigung seines göttlichen Wesens macht, besteht ja darin, daß eine solche Handlung, eben weil sie der vernünftigen Natur des Geschöpfes widerspricht, auch gegen Gottes Wesen selbst verstößt, nach dessen Bilde der Geist des Menschen geschaffen ist (vgl. Gen. 1, 26). Und darum hat Gott sie durch sein Gesetz ausdrücklich verboten.

Es ist, wie gesagt, ein ganz besonderer, uns nicht mehr genau bekannter Grund gewesen, der den Apostel zu dieser Definition der Sünde veranlaßt hat. Deshalb kommt er auch im Folgenden nicht mehr auf diese Definition und auf das Wort „Ungesetzlichkeit" zurück, sondern spricht weiterhin von der „Sünde". Das aber müssen seine Leser auf alle Fälle einsehen, daß Sünde 5 und Christenleben einander im Prinzip direkt ausschließen. Denn „sie wissen doch, daß e r (wörtlich „jener" = Christus) offenbar geworden ist – nicht die zweite noch bevorstehende Offenbarung Christi beim Jüngsten Gerichte (1 Joh. 2, 28 ff.) ist hier gemeint, sondern seine erste Erscheinung bei der Menschwerdung – „damit er die Sünden wegnehme" (vgl. Joh. 1, 29). Das konnte er aber nur deshalb, weil „in ihm überhaupt keine Sünde ist". Somit steht sein ganzes Wesen und Wirken und der ganze Sinn und Zweck seiner Offenbarung im schärfsten Gegensatz zur Sünde. Daraus aber ergibt 6 sich die weitere Folgerung: „Jeder, der in ihm bleibt, sündigt nicht." Natürlich will der heilige Johannes hiermit nicht behaupten, daß tatsächlich kein Christ Sünden habe. Eine solche Behauptung hat er bereits aufs energischste zurückgewiesen (1, 8 ff.). Ebensowenig kann seine Meinung sein, daß keiner von den doch tatsächlich sündhaften Christen mit Christus in Lebensverbindung stehe,

daß es also in Wirklichkeit überhaupt keine Christen gebe. Setzt doch seine stetige Mahnung an die Leser, in Christus zu bleiben, diese Lebensverbindung mit ihm voraus. Aber der, der ganz in Christus leben und infolgedessen ganz aus ihm, aus seinem Denken und Wollen heraus leben würde, würde allerdings überhaupt nicht mehr sündigen. Und da diese gänzliche innere Lebensgemeinschaft mit Christus das Ideal des Christentums ist, und zwar keineswegs bloß das theoretische Ideal, sondern das tatsächliche praktische von Gott gebotene Lebensziel, dessen Erstrebung in täglichem Ringen die sittliche Pflicht jedes einzelnen Christen ausmacht, auch wenn seine Erreichung in diesem Leben nicht möglich ist, deshalb besteht auch in der Sündelosigkeit notwendigerweise das zweite praktische Lebensziel des Christen und im Kampfe um sie dessen eigentliche Lebensaufgabe. Es liegt, wie schon einmal bemerkt wurde, in der ganzen Auffassung, die der Liebesjünger vom Christentum hat, eine furchtbare Konsequenz, die tatsächlich einschneidet wie ein scharfes Schwert. Und für unser gemütliches bürgerliches Christentum hat der Vertraute Jesu, der beim heiligen Abendmahl an dessen Brust gelegen hatte und nachher unter seinem Kreuz gestanden war, absolut kein Verständnis. Für ihn ist es eine ausgemachte Sache: Jeder, der sündigt, kennt Christus nicht. Das griechische Partizip des Präsens ist wiederum wohl zu beachten: Jeder, der gewohnheitsmäßig oder vollbewußt sündigt, der also nicht in seiner Schwachheit da und dort und im Grunde genommen gegen sein eigenes besseres Streben fällt, sondern der sich aus dem Sündigen nichts macht. Der „hat ihn nicht gesehen“, wie wir, die Apostel und die Augenzeugen. Ja freilich, wer ihn gesehen hat, wer ihn gar am Kreuze leiden und sterben gesehen hat, wie der Briefschreiber selbst, dem muß wohl die Lust zum Sündigen ein für allemal vergangen sein. Er hat ihn aber auch „nicht erkannt“, wie er ihn hätte erkennen können und sollen auf Grund dessen, was die Augenzeugen von ihm überliefert haben. Am wenigsten dürfen jene Irrlehrer sich mit ihrer eingebildeten höheren „Erkenntnis“ rühmen, in der sie gar einen Freibrief für das Sündigen zu besitzen wähnen.

7 Drum sollen die Leser sich ja nicht in die Irre führen lassen durch solche, die alle Grundbegriffe verdrehen. „Wer die Gerechtigkeit tut, der ist gerecht.“ Das ist die selbstverständliche Wahrheit, die jedem einleuchten muß. Und nur der also ist, wie 2, 29 gezeigt worden war, „aus Gott gezeugt“, so wie ja auch Christus, der eigentliche Sohn Gottes, der „Eingeborene“ (Joh. 1, 14 8 und 18) ganz gerecht ist. Wer hingegen die Sünde tut in dem zu Vers 6 erläuterten Sinn, „der stammt vom Teufel ab“. „Weil der Teufel von Anfang an sündigt.“ Der Verfasser denkt hier wohl nicht, wenigstens nicht in erster Linie, an den Anfang des Menschengeschlechtes (vgl. Joh. 8, 44). Denn im Paradies hat zwar der Teufel gleich die ersten Menschen zur Sünde verführt, aber hier handelt es sich um das Sündigen des Teufels selbst. Der Verfasser will also entweder sagen: Von Anfang seiner Existenz an sündigt der Teufel, oder: er sündigt „uranfänglich“ d. h. seit der Vorzeit, vor Schöp-

fung der Welt (vgl. zum Ausdruck 2 Thess. 2, 13), womit er natürlich dem Teufel keine ewige Existenz zuschreibt (vgl. zu Joh. 8, 44, S. 245 ff.). In jedem Falle ist damit ausgedrückt, daß das Sündigen zum Wesen des Teufels gehört, aus seiner ganzen Natur notwendig herauswächst. Wer also ähnlich sündigt — hier wird es ganz klar, daß der heilige Johannes nicht einzelne Fälle der Schwachheit meint —, der hat seine geistige Natur, d. h. seine Denk- und Willensart vom Teufel. Keineswegs aber darf ein solcher sich damit entschuldigen: „Also muß ich ja sündigen und kann nichts dafür." Denn „gerade zu dem Zwecke ist der Sohn Gottes erschienen, daß er die Werke des Teufels zerstöre". Er „nimmt ja sogar die schon begangenen Sünden weg" (Vers 5). Deshalb ist es eben unerläßliche sittliche Pflicht und Notwendigkeit, sich ganz Christus, dem Sohne Gottes, anzuschließen, der allein uns jene Wiedergeburt, wodurch wir von Gott gezeugt werden, er-
9 möglicht (vgl. Joh. 3, 3 ff.). Denn jeder, der von Gott gezeugt (oder geboren) ist, tut keine Sünde, weil ein Same von Gott in ihm bleibt." Durch die Wiedergeburt, die ja eine tatsächliche reale Neuschöpfung in uns bedeutet, ist ein Lebenskeim von Gottes bzw. Christi übernatürlichem Leben in unsere Seele gesenkt worden. Und dieser Lebenskeim, aus dem unser eigenes übernatürliches Leben herauswächst, bringt selbstverständlich keine Sünde hervor, kann gar keine hervorbringen, sondern nur Früchte der Heiligkeit. Deshalb kann der Verfasser geradezu weiterfahren: „Und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott gezeugt (oder geboren) ist." Natürlich will der Apostel auch hier nicht seine im Anfang des Briefes so betonte Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit und fortgesetzten Erlösungsbedürftigkeit auch der Christen (vgl. auch Joh. 15, 2) widerrufen. Es ist aber auch keine bloße rednerische Übertreibung, was er in diesen beiden Sätzen ausspricht. Worauf es ihm hier ankommt, das ist, den sich ausschließenden Gegensatz der zwei im Menschen wirkenden Prinzipien möglichst scharf auszusprechen: des Prinzips der Sünde, das der Teufel bzw. sein Wesen ist, und des Prinzips der Gerechtigkeit, das Gott bzw. der von Gott in den Christen gesenkte Lebenskeim ist. Aus dem einen Prinzip kann nur Sünde hervorgehen, aus dem anderen kann keine Sünde erwachsen, sondern nur Heiligkeit. Der Mensch freilich steht sozusagen zwischendrin zwischen dem Kampf dieser beiden Prinzipien. Aber je mehr er durch seine aktive Teilnahme das übernatürliche Lebensprinzip, den von Gott erhaltenen Lebenskeim sich entfalten läßt, desto weniger wird und kann auch er sündigen. Und darin besteht gerade seine christliche Lebensaufgabe, den „Samen Gottes" immer mehr in sich zur Entfaltung kommen zu lassen.

10 Somit ist uns also ein sehr einfaches Unterscheidungsmerkmal gegeben, um zu erkennen, ob in einem Menschen das gute oder das böse Prinzip wirksam ist, mit anderen Worten, ob er selber ein Kind Gottes oder ein Kind des Teufels ist: „Jeder, der nicht Gerechtigkeit übt, ist nicht aus Gott",
11 bzw. noch einfacher „der seinen Bruder nicht liebt". Denn in der Bruderliebe besteht ja die dem Christentum wesentliche und deshalb von Anfang an

verkündigte Gerechtigkeit (siehe oben 2, 9 ff. S. 481 ff.). Für das Gegenteil verweist der Verfasser auf ein Beispiel, das krasseste Beispiel, das schon
12 im Anfang der Menschheitsgeschichte gegeben wurde: Kain, der ganz ein Kind des Teufels war und infolgedessen seinen eigenen leiblichen Bruder ermordete (wörtlich „schlachtete"). „Und warum hat er ihn geschlachtet?" Hier sieht man deutlich, daß seine Tat nicht eine zufällige gewesen ist oder etwa bloß die Folge einer tragischen Verwicklung: „Weil seine Werke böse waren, die seines Bruders aber gut." In diesem ersten Brüderpaar trat jener Gegensatz schon ganz zu Tage: Der eine war tatsächlich ein Kind Gottes, der andere ein Kind des Teufels. Deshalb mußte es ja schließlich zu diesem Haß und zu dieser Endtat des Hasses kommen.

DIE PFLICHT DER BRUDERLIEBE UND IHRE FRUCHT: DIE GEMEINSCHAFT MIT GOTT. Kap. 3 Vers 13—24.

(13) Wundert euch nicht, Brüder, wenn die Welt euch haßt. (14) Wir wissen, daß wir aus dem Tode ins Leben hinübergeschritten sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tode. (15) Jeder, der seinen Bruder haßt, ist ein Menschenmörder, und ihr wißt, daß kein Menschenmörder ewiges Leben als dauernden Besitz hat. (16) Daran haben wir die Liebe erkannt, daß e r sein Leben für uns hingegeben hat. Und auch wir sind verpflichtet, für die Brüder das Leben hinzugeben. (17) Wenn einer die Güter der Welt besitzt und seinen Bruder Not leiden sieht und sein Herz vor ihm verschließt, wie kann in dem die Liebe Gottes verweilen?

(18) Liebe Kinder! Wir wollen nicht mit Worten lieben und mit der Zunge, sondern in Tat und Wahrheit. (19) Daran werden wir erkennen, daß wir aus der Wahrheit sind. Und wir werden vor seinem Angesicht unser Herz beruhigen (in dem Gedanken), (20) daß wenn unser Herz uns verurteilen möchte, daß dann Gott größer ist als unser Herz und alles weiß. (21) Geliebte, wenn unser Herz uns nicht verurteilt, dann haben wir freudige Zuversicht zu Gott (22) und erhalten von ihm, um was wir bitten, weil wir seine Gebote beobachten und tun, was vor ihm wohlgefällig ist. (23) Und das ist sein Gebot, daß wir an den Namen seines Sohnes Jesus Christus glauben und einander lieben, wie er es uns geboten hat. (24) Und wer seine Gebote hält, der bleibt in ihm und er in ihm. Und daran erkennen wir, daß er in uns bleibt: aus dem Geiste, den er uns gegeben hat.

Jener Gegensatz, von dem in Vers 12 die Rede war, und der daraus entquellende Haß besteht und wirkt weiter in der ganzen Menschheit. Deshalb
13 dürfen die Christen sich nicht wundern darüber, daß die Welt sie haßt. Sie
14 wissen es doch selber, daß sie in einer ganz anderen Region leben als die Kinder der Welt, daß sie sozusagen einem ganz anderen Lande angehören. Denn das griechische Wort für „hinüberschreiten" wird besonders gerne verwendet im Sinne von „die Wohnung wechseln", „umsiedeln". Diese Be-

deutung schwebt auch hier dem Verfasser vor Augen. „Wir sind umgezogen, übergesiedelt" in ein anderes Land, das Land des Lebens. Das ist die Kirche, von der der Apostel hier deutlich spricht, ohne das Wort „Kirche" zu gebrauchen. Denn tatsächlich bilden die Christen innerhalb dieser Welt eine ganz neue Gemeinschaft und jeder fühlt sich als Glied dieser neuen Gemeinschaft ausgeschieden und dem Wesen nach getrennt von der weltlich-bürgerlichen Gemeinschaft, in der er seinen irdischen Pflichten nachgeht. Das war das Kirchengefühl des ersten Christen, das stolze und beglückende Gefühl, dem „Reiche des Lebens" anzugehören, in das er ausgewandert ist bei seiner Bekehrung zum Christentum, während die anderen noch im Lande des Todes wohnen. Denn es war keine bloße dogmatische Betrachtung, wenn der heilige Johannes schrieb: „Wir sind hinübergeschritten in das Leben." Sondern seine ersten Leser haben dieses „Leben" deutlich in sich gespürt (vgl. zu Vers 24 S. 502). Eine lange Zeit ist seither verflossen, seitdem der Apostel diese Worte schreiben konnte! — Nur wer liebt, kann Bürger sein dieses Landes des Lebens. „Wer
15 nicht liebt, bleibt im Tode." Das ist auch ganz klar. Denn „jeder, der seinen Bruder haßt, ist ein Menschenmörder". Schon der Heiland hatte in der Bergpredigt den Haß und den Mord auf die gleiche Stufe gestellt (Matth. 5, 21 ff.). Und mit Recht. Denn Gott fällt sein Urteil nicht nach der äußeren Handlung, sondern nach der inneren Gesinnung, aus der jene hervorgegangen ist. In dieser Hinsicht aber unterscheidet sich der einfache Haß höchstens dem Grade nach von der Handlung des Mordes, die vielleicht nur aus äußeren Umständen oder aus Mangel an Mut u. dergl. unterblieben ist. Und wer auch dem Nächsten nicht direkt das Leben raubt, kann in seinem Haß vieles von ihm töten. Er kann seine soziale Existenz töten, so weit es an ihm liegt, kann seine Ehre vernichten, seine Lebensfreude vergiften, seinen Lebensmut lähmen, kann schuld sein, daß dessen Liebe und Vertrauen erfroren sind. Wie viele Lebensblüten zerknicken und zertreten die Menschen einander in boshafter Freude! Es bleibt dabei: „Wer seinen Bruder haßt, ist ein Menschenmörder." Und das wissen auch die Leser des Briefes — ihr gesundes menschliches Empfinden sagt es ihnen ebenso wie die allgemein geübte Gerichtspraxis: daß ein Mörder des Todes schuldig ist. Wenn ein solcher aber schon sein an sich vergängliches irdisches Leben verwirkt hat, dann ist erst recht klar, daß er nicht das ewige Leben haben kann, das doch seiner Natur nach ein dauernder Besitz ist.

Was aber Liebe ist, das ist uns klar geworden an dem Beispiele Jesu
16 Christi: „Er hat sein Leben für uns dahingegeben" (vgl. Joh. 15, 13). Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit, daß „auch wir verpflichtet sind, für die Brüder das Leben hinzugeben". Diese äußerste Leistung der Liebespflicht wird freilich nur in Ausnahmefällen gefordert sein. Um so mehr aber drängt die Liebespflicht des alltäglichen Lebens, wenigstens mit den minderwertigen Gütern der Welt nicht zu geizen, wenn der notleidende Bruder ihrer bedarf. Der Apostel macht das, ähnlich wie Jakobus (Jak. 2, 16) klar an
17 einem krassen Fall des Gegenteils: „Wenn einer die Güter der Welt besitzt

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

Carl Friedr. Keil und **Franz Delitzsch.**

ERSTER TEIL: DIE BÜCHER MOSE'S.

ZWEITER BAND:

LEVITICUS, NUMERI UND DEUTERONOMIUM.

ZWEITE, VERBESSERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1870.

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DIE BÜCHER MOSE'S

VON

CARL FRIEDRICH KEIL

DR. UND PROF. DER THEOL.

ZWEITER BAND:

LEVITICUS, NUMERI UND DEUTERONOMIUM.

ZWEITE, VERBESSERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1870.

Cap. XVI. Der Versöhnungstag.

Um die Versöhnung der zum heiligen Volke berufenen, aber in dem Grunde ihrer Natur noch ganz mit Sünde und Unreinheit behafteten Gemeinde Israels mit Jehova dem Heiligen zu vollenden, d. h. die volle Versöhnung des Volks mit seinem Gotte der Idee und dem Ziele des A. Bundes entsprechend darzustellen, dazu konten weder die für specielle Versündigungen angeordneten Sünd- und Schuldopfer, noch die für die Neumonde und Jahresfeste vorgeschriebenen Sündopfer ausreichen, weil nicht nur auch bei pünktlichster Befolgung dieser Vorschriften noch viele Sünden unerkant, also auch ungesühnt blieben, sondern vielmehr noch deshalb, weil teils diesen von sündigen Menschen gebrachten und von mit Sünde und Schwachheit behafteten Mittlern verrichteten Sühnopfern selbst Sünden und Unreinheiten anklebten, womit das Heiligtum beflekt wurde, teils auch die durch alle diese Sünd- und Reinigungsopfer bewirkten Sühnungen insofern unzureichend waren, als durch sie wol die durch Sünde und Unreinheit gestörte Gemeinschaft der Gemeinde oder der Einzelnen mit dem Altare gehoben, aber die Gesühnten doch nicht in die volle Friedensgemeinschaft mit dem Herrn gesezt wurden. Denn durch das siebenmalige Sprengen von Sühnblut gegen den Vorhang vor dem Allerheiligsten wurde zwar das Ziel der waren Versöhnung mit Gott gezeigt, aber dieses Ziel selbst nicht erreicht, das sühnende Blut nicht an den Gnadenthron Gottes im Allerheiligsten gebracht, somit auch der Gemeinde nicht der freie und freudige Zugang zu Gott geöffnet. — Um die Unzulänglichkeit dieser Sühnungen der Gemeinde zum Bewußtsein zu bringen und das Bedürfnis nach vollkommener Versöhnung mit Gott zu wecken, wird daher der Versöhnungstag eingesezt und an demselben ein alle Sünden der ganzen Gemeinde (v. 16. 21. 30. 33 f.) umfassender Expiationsact angeordnet, um sowol Priesterschaft und Gemeinde hinsichtlich aller ihrer Sünden mit Gott zu versöhnen, als auch das Heiligtum von allen aus den Sünden des Volks ihm anklebenden Unreinheiten zu reinigen. Durch diesen Sühnact solte der Gott bußfertig nahenden Gemeinde der Gnadenstand erneuert, „und diese Erneuerung dadurch bestätigt werden, daß ihr durch die gleichzeitige Sühnung der Priesterschaft und des Heiligtums die Fortdauer einer vor Gott gültigen Vertretung und die Fortdauer der Einwohnung Gottes in ihrer Mitte verbürgt wird" (*Oehler*). — Das Gesetz über den Versöhnungstag bildet somit den passenden Schluß der Verordnungen, welche bezwecken, Israel in die Gemeinschaft mit seinem Gotte zu setzen und die Verheißung Jehova's: „Ich will euer Gott sein" zu einer lebenskräftigen Warheit zu machen. — Dieses in unserm Cap. verzeichnete Gesetz enthält 1. die Bestimmungen über die Vollziehung der allgemeinen Jahressühne (v. 2—28), 2. die Vorschrift der alljährlichen Wiederholung dieser Feier (v. 29—34). — Von der an ihm vollzogenen Sühne erhielt dieser Tag den Namen: יוֹם הַכִּפֻּרִים „Tag der Sühnungen" d. i. der höchsten Sühnung (23, 27). Die Rabbinen nennen ihn kurzweg יוֹמָא den Tag κατ' ἐξοχήν.[1]

1) Die talmudischen Erläuterungen finden sich im Tractate *Joma*, besonders

V. 1 u. 2. Mit der chronologischen Anknüpfung des folgenden Gesetzes an das Sterben der Söhne Aarons (10, 1—5) soll nicht nur der geschichtliche Anlaß für den Versöhnungstag angedeutet, sondern zugleich auf die Wichtigkeit und Heiligkeit des Eintritts in das innerste Heiligtum Gottes hingewiesen werden. Der Tod seiner Söhne als Strafe für ihr eigenmächtiges „Nahen vor Jehova" soll eine ernste Mahnung für Aaron sein, daß er „nicht zu jeder Zeit in das Heilige innerhalb des Scheidevorhangs (פָּרֹכֶת Ex. 26, 31) vor die Capporet auf der Lade gehe" d. h. ins Allerheiligste eintrete (s. Ex. 25, 10 ff.), sondern nur zu der von Jehova im Folgenden festgesezten Zeit zu den von ihm bestimten Verrichtungen, d. i. nach v. 29 ff. nur einmal im Jahre, am Versöhnungstage, und nur in der v. 3 ff. vorgeschriebenen Weise, „auf daß er nicht sterbe. Denn in der Wolke erscheine ich über der Capporet." Die Wolke, in welcher Jehova über der Capp. erscheint zwischen den Cherubim (Ex. 25, 22), ist nicht die Wolke des Weihrauchs, mit der Aaron bei seinem Eintreten die Capporet bedecken soll (v. 13), wie nach der Ansicht der Sadducäer (s. *Grätz* Gesch. d. Juden III S. 515) *Vitringa, Thaleman* und selbst noch *Bähr* und *Baumg.* meinen (s. dagg. *Neumann* in m. Archäol. §. 21. Anm. 27), sondern die Wolke der göttlichen Herrlichkeit, in welcher Jehova seine Wesensgegenwart im Allerheiligsten über der Bundeslade manifestirte. Weil Jehova in dieser Wolke erscheint, so darf nicht etwa nur kein unreiner, sündiger Mensch sondern selbst auch der gesalbte und geheiligte Hohepriester nicht nach Belieben und ohne sühnendes Opferblut vor die Capporet treten d. i. der Herrlichkeit des allheiligen Gottes nahen, ohne sich den Tod zuzuziehen. Der Grund dieses Verbotes liegt darin, daß die dem Priester verliehene Heiligkeit die Sünde seiner Natur nicht austilgt, sondern nur für sein amtliches Wirken zudekt, und daß solange das Gesetz, das nur Erkentnis aber nicht Vergebung und Aufhebung der Sünde wirkt, nicht durch die vollgültige Versöhnung aus dem Mittel getan ist, der heilige Gott für den sterblichen und sündigen Menschen ein verzehrendes Feuer ist und bleibt (s. zu Ex. 3, 2 ff.), vor dem niemand bestehen kann.

V. 3—5. Nur בְּזֹאת „mit diesem" d. i. mit den im Folgenden genanten Opfern, Kleidern, Reinigungen und Sühnmitteln, darf er gehen in הַקֹּדֶשׁ d. i. nach der näheren Bestimmung v. 2 die innerste Abteilung der Stiftshütte, die Ex. 26, 33 קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים das Allerheiligste genant wird. Als Opfer soll er bringen für sich und sein Haus (d. i. die Priesterschaft v. 6) einen Stier (Farren) zum Sünd- und einen Widder zum Brandopfer, für die Gemeinde 2 Ziegenböcke zum Sünd- und einen Widder zum Brandopfer. Zu diesem Behufe soll er anziehen nicht seine hohepriesterlichen Prachtgewänder, sondern Leibrock, Hüfthüllen, Gürtel und Kopfschmuck

---

hrsgg. von *R. Sheringam. Lond. 1648.* In der Kürze sind die rabb. Satzungen zusammengestelt von *Danz* in *Meuschen's Nov. Test. ex Talm. illustr. p. 912 sqq.* und *Othonis lexic. rabb. philol. p. 216 sqq.*, und der Ritus dieses Tags aus *Maimonid. Jad hachasaka* übersezt bei *Delitzsch*, Hebrbr. S. 749 ff. — Hinsichtlich der neuern Erklärung vgl. *Bähr* Symbol. II S. 664 ff., m. Archäol. I S. 400 ff., *Kurtz* Alttstl. Opfere. S. 335 ff., *Oehler* Versöhnungstag in *Herz.*'s Realenc. XXI S. 446 ff. u. *Wangemann* das Opfer I S. 361 ff.

von Weißzeug (בַּד s. zu Ex. 28,42), zuvor aber seinen Leib baden, nicht blos wie für den gewöhnlichen Dienst Hände und Füße waschen, um als ganz gereinigt von dem Schmutz der Sünde (s. zu 8,6) und mit Kleidern der Heiligkeit angetan vor Jehova zu erscheinen. Die Kleidung von Weißzeug ist nicht die schmucklose Amtskleidung der einfachen Priester — denn bei dieser war der Gürtel bunt (s. zu Ex. 28,39 f.), so daß der Hohepriester bei diesem Acte nicht als Oberster der Priesterschaft sondern nur als der für diesen Tag bestelte Priester in der schlichten Reinheit seines gottgeordneten Amtes erschienen wäre (*v. Hofm.* Weiss. u. Erf. I S. 148. Schriftbew. II, 1 S. 287) oder gar — wie mit vielen Rabb. (s. *Braun vestit. sacerd. I, 7, 107*) *C. a Lap. Grot. Ros. Kn. Kurtz* (S. 337) meinen — als Büßer, welcher demütig um Sündenvergebung fleht. Wo in aller Welt wurden oder werden doch glänzend weiße Kleider bei Trauer oder als Bußgewänder getragen? Daß die ausschließlich weiße Farbe sämtlicher Kleidungstücke, auch des Gürtels, die Heiligkeit abschatten soll, erhellt schon aus der nachdrucksvollen Bezeichnung: בִּגְדֵי־קֹדֶשׁ הֵם „heilige Kleider sind sie". Wenngleich Ex. 28, 2. 4 u. 6. die Amtskleider nicht nur Aarons sondern auch seiner Söhne, also sämtliche Priesterkleider בִּגְדֵי קֹדֶשׁ genant werden, so wird doch קֹדֶשׁ in unserm Cap. wiederholt in eminentem Sinne gebraucht, so v. 2. 3. 16 vom Allerheiligsten der Wohnung, und durch dieses Prädicat die Kleidung als eine hochheilige charakterisirt. In בַּדִּים erscheint der Engel Jehova's gekleidet bei Ez. 9, 2 f. 11. 10, 2. 6 f. und Dan. 10, 5. 12, 6 f., dessen ganze Erscheinung Dan. 10, 6 ähnlich dem Ansehen der Herrlichkeit Jehova's, welche Ezechiel in der Vision von den 4 Cherubim c. 1 schaut, und fast ganz gleich der Herrlichkeit Jesu Christi, welche Johannes in der Offb. 1, 13—16 schaute, beschrieben wird. Hienach ist der weiße Stoff der Kleidung Aarons bei Vollziehung des höchsten Sühnacts des A. B. eine symbolische Abschattung der Heiligkeit und Herrlichkeit des vollkommenen Mittlers zwischen Gott und den Menschen, der als Abglanz der Herrlichkeit Gottes und Abbild seines Wesens durch sich selbst die Reinigung unserer Sünde vollzogen hat, und als der ware Hohepriester heilig, unschuldig, unbeflekt und von den Sündern abgesondert durch sein eigen Blut einmal in das Heilige eingegangen ist, das nicht mit Händen gemacht ist, nämlich in den Himmel selbst, um zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns, eine ewige Erlösung erwirkend (Hebr. 1, 3. 7, 26. 9, 12. 24).

V. 6—10. Mit dem Farren soll Aaron sich und sein Haus versöhnen, die beiden Ziegenböcke aber vor Jehova (s. 1, 5) stellen und Lose über sie geben (נָתַן bestimmen) d. h. über sie losen lassen, ein Los für Jehova, das andere für Asasel, und den auf welchen das Los für Jehova herausgekommen (עָלָה vom Heraufkommen des Loses aus der Urne Jos. 18, 11. 19, 10, wofür auch יָצָא steht Num. 33, 54. Jos. 19, 1. 17. 24 u. a.) als Sündopfer bereiten (עָשָׂה wie Ex. 29, 38), den aber welchen das Los für Asasel getroffen lebendig vor Jehova stelen לְכַפֵּר עָלָיו „um ihn zu sühnen" d. h. eine Sühnhandlung an ihm zu vollziehen (s. zu v. 21), um ihn (dann) dem Asasel in die Wüste zuzusenden. עֲזָאזֵל nur in unserm Cap. vorkommend bed. weder abgelegene Einöde oder irgendeine Oertlichkeit in der Wüste (*Jonath.*

Saad. Raschi, Boch. Hieroz. I p. 745 sqq.), noch den Ziegenbock von עֵז Ziege und אָזַל abzuleiten, der fortgehende oder fortgesendete Bock (*Symm. Aquil. Theodot. Theodor. Vulg. Luth.*: „der ledige Bock"), noch die gänzliche Wegschaffung (*Bähr, Winer, Thol.* u. A.). Die Worte: ein Los לַיהוָה und eins לַעֲזָאזֵל fordern unbedingt, *Asasel* für ein persönliches Wesen zu halten, welches dem *Jehova* gegenübersteht. Das Wort ist Steigerungsform von עָזַל nach عزل *removit, dimovit,* und aus עֲזַלְזֵל durch Auflösung der Liquida entstanden, wie בָּבֶל aus בַּלְבֵּל Gen. 11, 9, Γολγοθᾶ aus גֻּלְגָּלְתָּא (*Ew.* §. 158°). Richtig schon LXX: ὁ ἀποπομπαῖος, obgleich sie v. 10 auch ἀποπομπή übersetzen, d. i. „*averruncus,* ein Unhold, ein Dämon, den man weit von sich weist" (*Ew.*). Zu denken hat man aber nicht an irgendeinen Dämon, der als böser Geist die Menschen zum Schlimmen verleitet, wie in jüd. Schriften der gefallene Engel *Azazel* (B. Henoch 8, 1. 10, 12. 13, 1 ff.; im griech. Texte des B. Hen. bei *Syncell. p. 20 sq. 43 ed. Bonn.* Ἀζαλζήλ und Ἀζαήλ) vorgestelt wird, gleich dem schrecklichen Unholde *Schîbe,* den die Araber der Sinaihalbinsel fürchten (*Seetzen* R. I S. 273 f.), sondern an den Teufel selbst, das Haupt der gefallenen Engel, der später Satan heißt (mit *Origen. c. Cels. p. 305 ed. Spenc. Hgstb.* BB. Mos. S. 165 ff. *Vaihinger* in *Herz.*'s R. Enc. I S. 636, *Oehler, Kurtz* u. A., auch den Rabbinen, welche *Asasel* mit *Sammael* identificiren, vgl. *Eisenmeng.* entd. Judenth. II S. 155 ff.), weil nicht irgendein untergeordneter Kakodämon, sondern nur der Herscher oder das Haupt im Reiche der Dämonen dem Jehova so wie hier *Asasel* gegenübergestelt werden kann. Der *Asasel* haust in der Wüste, wohin ihm der Bock zugeschikt werden soll. Die Wüste und verwüstete Oerter werden auch sonst als Behausung der bösen Geister erwähnt Jes. 13, 21. 34, 14. Bar. 4, 35. Tob. 8, 3. Matth. 12, 43. Luc. 11, 24. Apok. 18, 2. Als Bild des Todes und der Verödung entspricht die Wüste der Natur der bösen Geister, die von dem Urquell des Lebens abgefallen in ihrer Feindschaft wider Gott die gutgeschaffene Welt verwüsten und Tod und Verderben in ihrem Gefolge haben.

V. 11—20. Alsdann soll er den Sündopferstier schlachten und die Versöhnung für sich und sein Haus (Familie, die Priester v. 33) vornehmen. Bevor er aber das Blut des Sündopfers in das Allerheiligste bringt, soll er „die Füllung der Rauchpfanne (מַחְתָּה Kohlenpfanne, Ex. 25, 38) mit Feuerkohlen" d. h. so viel Feuerkohlen als die Rauchpfanne faßt vom Brandopferaltare nehmen und „die Füllung seiner Hände" d. h. zwei Handvoll feingestoßenen wolriechenden Rauchwerks (Ex. 30, 34), und damit innerhalb des Vorhangs d. i. in das Allerheiligste geben und dort das Rauchwerk auf das Feuer geben vor Jehova, „daß die Wolke des (angezündeten) Rauchwerks die Capporet über dem Zeugnisse bedecke und er nicht sterbe". Diese Vorschrift hat nicht die Bedeutung: durch die Rauchwolke die heiligste Stelle, den Ort der Gegenwart Jehova's, dem Blicke des unheiligen menschlichen Auges zu entziehen und sich ehrfurchtsvoll von ihr zu sondern, daß der Herannahende nicht vom Verderben ergriffen werde (*Kn.*), sondern da das angezündete Rauchwerk ein Symbol des Gebetes ist (s. Bd. I S. 541), so ist das Bedecken der Capporet mit der Wolke des

Weihrauchs eine sinbildliche Bedeckung der Herrlichkeit des Allheiligen mit Gebet, daß Gott die Sünde nicht ansehen möge, nicht seinen heiligen Zorn über die Sünder hervorbrechen lasse, sondern in dem Blute des Sündopfers die Seelen, für die es gebracht wird, zu Gnaden annehmen wolle. — So durch das Rauchopfer vor dem Zorne des heiligen Gottes geschüzt, soll er dann von dem Blute des Stieres mit seinem Finger sprengen (einmal) auf (עַל־פְּנֵי = עַל v. 15) die Capporet vornhin (קֵדְמָה) d. h. nicht auf die Capp. über und über, sondern blos auf oder an deren vordere Seite, und dann „7 mal vor die Capporet" d. h. auf den Boden vor derselben. Als selbstverständlich wird hiebei vorausgesezt, daß er nach Beendigung der Räucherung aus dem Allerheiligsten wieder heraustreten und zum Brandopferaltare gehen mußte, um von dem dort geschlachteten Stiere das Blut zu holen (vgl. *Mischn. Joma V, 1. 3*). V. 15. Hierauf soll er den Ziegenbock als Sündopfer für das Volk schlachten, zu welchem Behufe er natürlich wieder in den Vorhof zurükkehren mußte (*Joma V, 3. 4*), und das Blut desselben gleichfalls in das Allerheiligste bringen und dort mit ihm ebenso wie mit dem des Stieres verfahren. Beide Male fand ein zwiefaches Blutsprengen statt, das eine auf oder an die Capporet, das andere und zwar siebenmalige vor der Capporet. Das erste und einmalige galt der Sühnung der Sünden zuerst des Hohenpriesters und seines Hauses, sodann der Gemeinde Israels, und hatte dieselbe Bedeutung wie das Streichen des Bluts an die Hörner des Rauchaltars bei den Sündopfern für den Hohenpriester und die Gemeinde (4, 7 u. 18); das zweite und siebenmalige galt der Entsündigung des von der sündigen Atmosphäre der Priester und der Gemeinde inficirten Heiligtumes. Dies liegt in den Worten v. 16ᵃ: „und er soll so sühnen das Heiligste wegen der Unreinigkeiten der Söhne Israels und wegen ihrer Missetaten hinsichtlich all ihrer Sünden", die sich auf die beiden Opfer beziehen; indem Aaron zuerst durch das Blut des Sündopfers des Stieres die Sünden der Priesterschaft und die Unreinheiten, mit welchen die Priesterschaft durch ihre Sünde das Heiligtum befiekt hatte, sühnte, sodann durch das Sündopferblut des Bockes die Sünden des Volks und die Unreinigkeiten, mit welchen dieses das Heiligtum verunreinigt hatte.[1] — V. 16ᵇ u. 17. „Und ebenso (וְכֵן wie Ex. 22, 29. 28, 11) soll er tun der Stiftshütte, welche bei ihnen wohnt" d. h. ihre Stätte bei ihnen hat (Jos. 22, 19) „inmitten ihrer Unreinigkeiten". Die Heiligtümer werden nicht nur durch die Sünden derer, die ihnen nahen, sondern auch durch die Unreinigkeiten als der leiblichen Erscheinungen der Sünde des Volks verunreinigt, daß sie einer jährlichen Entsündigung und Reinigung durch sühnendes Opferblut bedürfen. Unter

1) Was *v. Hofm.* Schriftbew. II, 1 S. 287 dagegen einwendet, stüzt sich auf die irrtümliche Voraussetzung, daß „für die Gemeinde zweierlei Sühnhandlung erforderlich war, für die Priesterschaft dagegen nur einerlei," während nach den klaren Textworten mit dem Blute der beiden Sündopfer eine zwiefache Sprengung vorgenommen, also auch eine zwiefache Sühnung vollzogen wurde. Noch weniger läßt sich unsere im Text klar ausgesprochene Annahme durch die Bemerkung von *Delitzsch*, Hebrbr. S. 427, daß sie wider den Wortlaut Lev. 16 sei, mit Berufung auf v. 24, der gar nicht von dem Sündopfer sondern vom Brandopfer handelt, widerlegen.

אֹהֶל מוֹעֵד in v. 16 u. 17 wie v. 20 u. 33 ist das Heilige der Stiftshütte zu verstehen, welches als Hauptraum der Wohnung den Namen des Ganzen führt, im Unterschiede von קֹדֶשׁ, welches in diesem Cap. das Allerheiligste oder den Hinterraum der Wohnung bezeichnet, und v. 33 מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ = קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים Ex. 26, 33 genant wird. Daraus folgt weiter, daß unter הַמִּזְבֵּחַ in v. 18 wie v. 20 u. 33, der hier als der dritte Teil des gesamten Heiligtums erwähnt wird, der Brandopferaltar im Vorhofe zu verstehen ist, nicht der Rauchaltar, wie mit den Rabb. von den meisten Ausll. angenommen wird; vgl. dagg. m. Archäol. §. 84. Anm. 4. Diese rabb. Auffassung läßt sich weder aus Ex. 30, 10 noch aus dem Zusammenhang erhärten. Denn Ex. 30, 10 schreibt nur die jährliche Sühnung des Rauchaltars am Versöhnungstage vor. Diese ist aber in den Worten: „also soll er tun u. s. w." v. 16[b] *implicite* enthalten. Denn diese Worte können keinen andern Sinn haben als den: in gleicher Weise, wie er das Allerheiligste gesühnt hat, soll er das Heilige der Stiftshütte sühnen, in welchem der Rauchaltar die Stelle der Bundeslade des Allerheiligsten vertrat, also die Sühnung so vollzogen wurde, daß Aaron zuerst Blut an die Hörner des Altars tat, dann 7 mal vor denselben sprengte. Das יָצָא v. 18 aber bez. das Herausgehen nicht aus dem Allerheiligsten in das Heilige, sondern aus dem *Ohel Moed* (dem Heiligen) in den Vorhof. V. 17. Im *Ohel Moed* soll niemand sein, wenn Aaron in dasselbe hineingeht um im Allerheiligsten zu sühnen, bis er wieder herauskomt aus der Stiftshütte), nicht etwa, weil außer dem obersten Diener Jehova's niemand würdig genug war, um bei dem heiligen Acte vor Gott als Zuschauer oder Teilnehmer nahe oder gegenwärtig zu sein (*Kn.*), sondern weil kein Unheiliger das Heiligtum das entsündigt wird durch seine Nähe wieder verunreinigen solte, wie denn überhaupt kein Laie in das Heilige eintreten und ungestraft in die Nähe des heiligen Gottes vordringen durfte. V. 18 f. Nach Entsündigung der Wohnung soll Aaron auch den Altar im Vorhofe (s. zu v. 16[b]) sühnen, indem er von dem Blute des Stieres und des Ziegenbocks zuerst an die Hörner des Altars gibt, dann noch mit dem Finger 7 mal auf denselben sprengt und ihn dadurch von den Unreinigkeiten der Söhne Israels reinigt und heiligt. Auch hier galt das Tun des Bluts an die Altarhörner der Sühnung der Sünden sowol der Priester als des Volks, wie bei jedem Sündopfer für die einzelnen Glieder des Volks (4, 25. 30. 34), zu welchem ja auch die einzelnen Priester gehörten, und das 7malige Sprengen der Reinigung der Opferstätte von den Unreinheiten der Gemeinde.

Die Bedeutung des (einmaligen) Spritzens von Blut an die Capporet und an die Hörner der beiden Altäre ist dieselbe wie bei jedem Sündopfer (s. S. 21 f. u. 43). Eigentümlich ist aber dem Sühnacte des Versöhnungstages **1.** daß das sühnende Blut beider Opfer nicht blos in das Heilige sondern in das Allerheiligste gebracht und an den Thron Gottes unmittelbar gesprengt wurde. Dies geschah, um anzudeuten, daß die ware Versöhnung nur vom Throne Gottes selbst ausgehen kann, daß der Sünder nur dann warhaft mit Gott versöhnt und in die volle Lebensgemeinschaft des Friedens mit Gott versezt wird, wenn er unmittelbar zum Throne der Gnade gelangen kann, nicht nur bis zu der Stätte, wo der Herr ihm zwar

seine Gnade zuwendet, aber doch noch durch einen Vorhang von ihm geschieden bleibt. In dieser Hinsicht hat das Bringen des Sühnblutes in das Allerheiligste prophetische Bedeutung, ist ein Vorzeichen davon, daß der Scheidevorhang, der Israel zur Zeit noch von seinem Gotte scheidet, dereinst fallen und mit dem Eintreten der vollen und ewig gültigen Versöhnung auch der freie Zugang zum Throne des Herrn geöffnet werden soll. Ferner 2. ist diesem Sühnacte eigentümlich das 7malige Sprengen des Blutes auf die heiligen Stätten, den Boden des Allerheiligsten und des Heiligen und den Altar des Vorhofs, außer und nach dem Geben des Bluts an die Sühngeräthe der drei Abteilungen der Stiftshütte, zur Entsündigung der heiligen Stätten von den Unreinheiten der Söhne Israels. Da diese Unreinheiten nicht als physische Verunreinigungen anzusehen sind, sondern nur als ideelle Ausflüsse der Sünden, welche auf die Gegenstände übertragen worden, so kann auch die Entsündigung der heiligen Stätten nur als eine ideelle Uebertragung der Wirkung des Sühnbluts auf die durch Sünde verunreinigten leblosen Objecte gefaßt werden. Wenn das Opferblut als die Sühnung der Seelen in der Weise entsündigend wirkt, daß vermöge desselben die Sünde zugedekt und der Sünder mit Gott versöhnt wird, Vergebung der Sünde und Kraft zur Heiligung empfängt, so müssen wir uns die sündetilgende Kraft des Blutes auch auf die von der Sünde verunreinigten Gegenstände in der Weise einwirkend denken, daß auf sie Kräfte übertragen werden, welche die von der Sünde ausgehenden Wirkungen aufheben und in solcher Weise die Unreinheiten der Söhne Israels an ihnen tilgen (s. S. 68). Diese Mitteilung von Reinigungskräften an die Heiligtümer wird durch das Sprengen des Sühnblutes auf und an dieselben abgebildet, und zwar durch 7maliges Sprengen, um die Mitteilung als eine bis zu der ihrer Bestimmung entsprechenden Höhe gesteigerte darzustellen und ihr in der durch das Gotteswerk der Schöpfung geheiligten Siebenzahl die Signatur einer Gottestat aufzudrücken.

V. 20—22. Nach vollbrachter Sühnung und Entsündigung der Heiligtümer soll Aaron den lebendigen Bock herzubringen (הִקְרִיב), d. h. vor den Brandopferaltar führen lassen und seine beiden Hände auf sein Haupt stützend alle Sünden und Missetaten der Söhne Israels auf ihn bekennen und so auf sein Haupt geben; darauf den Bock durch einen bereitstehenden Mann in die Wüste entsenden, damit er auf sich alle ihre Sünden in ein abgeschnittenes Land trage; dort soll dieser Mann den Bock loslassen. עִתִּי ἁπ. λεγ. von עֵת bestimte Zeit bed. zeitig, zu rechter Zeit vorhanden oder bereit. גְּזֵרָה auch nur hier vorkommend von גָּזַר schneiden, abschneiden, das Abgeschnittene, eine Gegend, die von andern abgeschnitten, nicht durch Wege mit dem bewohnten Lande verbunden ist. „Der Bock soll sich nicht zurückfinden und nicht zurükkehren“ (*Kn.*). Um die Bedeutung dieses sinbildlichen Actes richtig zu erfassen, müssen wir davon ausgehen, daß nach den klaren Worten v. 5 die beiden Ziegenböcke לְחַטָּאת zum Sündopfer dienen sollen, beide also eine und dieselbe Bestimmung haben, wie schon die Talmudisten erkanten und deshalb festsezten, daß beide Böcke *colore, statura et valore* einander gleich (כאחד) sein sollen (*Mischn. Joma V, 1*). Hienach muß auch der lebende Bock zur Süh-

nung der Sünden dienen, wie in dem לְכַפֵּר עָלָיו v.10 von ihm ausgesagt ist. In dieser Aussage kann aber עָלָיו nicht wie sonst in Verbindung mit כִּפֶּר das Object der Sühnung, die Person oder Sache die gesühnt, entsündigt werden soll, bezeichnen, denn das Opferthier ist nicht Gegenstand, sondern immer nur Mittel der Sühnung. כַּפֵּר עָלָיו kann also hier nur in der abgeleiteten Bedeutung: eine Sühnung an ihm vollziehen, oder die mit dem als חַטָּאת geopferten Bock vollzogene Sühnung auf ihn übertragen, gebraucht sein. Denn das כַּפֵּר עָלָיו besteht laut v. 21 darin, daß der Hohepriester seine Hände auf das Haupt des Bockes stützt und auf ihn alle Vergehungen und Sünden der Söhne Israels bekent und sie so auf sein Haupt legt.[1] Diese durch Handauflegung und Bekentnis auf das Haupt des zweiten Bockes gelegten Sünden sind aber die Sünden Israels, welche durch die Opferung des andern Bockes bereits gesühnt waren. Um also zu begreifen, wie die bereits gesühnten Sünden noch auf den lebenden Bock bekant und gelegt werden können, damit er sie forttrage, dazu genügt freilich nicht die Auskunft von *Bähr* (II S. 681), daß durch die Blutsühne nur ein Zudecken oder Bedecken der Sünde dargestelt würde, zu welchem hier, um der Sühne das Gepräge der möglichsten Vollständigkeit und Vollkommenheit zu geben, noch ein das Fortschaffen und Entfernen derselben abbildender Zusatz hinzugefügt sei. Denn bei jedem Sündopfer für die Gemeinde wird außer der durch die Blutsprengung abgebildeten Bedeckung oder Vergebung der Sünde auch noch das Wegschaffen oder Tilgen derselben durch das Verbrennen des Opferfleisches dargestelt, welches in unserm Falle auch stattfand. Da beide Böcke zum Sündopfer bestimt waren, so wurden auch die Sünden des Volks auf beide bekant, durch Handauflegung beiden aufs Haupt gegeben, obgleich dies nur von dem lebendigen Bocke ausdrücklich berichtet ist, bei dem andern nicht, weil mit ihm nach der 4,4 ff. vorgeschriebenen Regel verfahren wurde.[2] Durch beide soll Israel von allen Sünden und Vergehungen erledigt werden, aber durch den einen, auf den das Los לַיהוה gefallen, in Bezug auf Jehova, durch den andern, den das Los לַעֲזָאזֵל getroffen, in Bezug auf

---

1) Dagegen meint *Oehler* a. a. O. S. 451, um die gewöhnliche Bedeutung des לְכַפֵּר עָלָיו festzuhalten, annehmen zu müssen, daß der lebende Bock mit dem Blute des geopferten bestrichen worden sei, um zu declariren, daß eben nur vermöge der durch das Blut des ersten Bockes erlangten Sühne das Volk in Stand gesezt sei, seine Sünden als vergeben dem Asasel zuzusenden. Allein obgleich sich hiefür die Vergleichung der verwandten Ceremonien c. 14, 6 u. 51 geltend machen läßt, so spricht doch gegen diese Annahme der Umstand entscheidend, daß ein so bedeutsames Moment in dem Gesetze nicht hätte mit Stillschweigen übergangen werden können. Wenn irgendwo das *argumentum a silentio* geltend zu machen, so ist man bei einem Punkte von solcher Wichtigkeit gewiß dazu berechtigt. Und wie läßt sich mit einem solchen an dem zweiten Bocke vorgenommenen „Entsündigungsacte" das nachfolgende Bekennen und Auflegen aller Sünden des Volks auf denselben, um sie dem Asasel zuzutragen, vereinigen?

2) Der Unterschied aber, daß für alle Opfer nur das Stützen der (einen) Hand auf die Hostie geboten wird, hier aber das Stützen beider Hände auf den Bock, begründet nicht, wie *v. Hofm.* Schriftb. II, 1 S. 246 meint, einen wesentlichen Unterschied der Bedeutung dieses Ritus, sondern das Auflegen beider Hände macht den Act nur feierlicher und ausdrucksvoller, der Feierlichkeit der ganzen Handlung entsprechend.

Asasel. In Bezug auf Jehova oder im Verhältnisse zu Jehova werden die Sünden getilgt durch die Opferung des Bocks, indem durch das Sprengen seines Bluts die Vergebung, durch die Verbrennung des Thieres die Austilgung derselben abgebildet wurde, womit die aus der Sünde hervorgehende Scheidung der Gemeinde von Jehova gehoben und die Lebensgemeinschaft mit Gott restituirt war. Aber durch die Sünde war Israel auch in ein Verhältnis zu Asasel, dem Haupte der bösen Geister gerathen, welches gelöst werden mußte, wenn die Versöhnung mit Gott vollkommen werden solte. Diese gänzliche Lossagung von der Sünde und ihrem Urheber wird durch die Abführung des Bocks, dem die Sünden aufgeladen waren, in die Wüste dargestelt. Dieser Bock solte die Sünden, welche Gott seiner Gemeinde vergeben hatte, dem Asasel als dem Vater aller Sünde in die Wüste zurückbringen, einesteils ihm zum Zeugnisse, daß er durch seine bösen Einwirkungen auf die Menschen doch denen nichts anhaben kann, welche Sühnung von Gott empfangen haben, anderenteils aber auch der Gemeinde zum Zeugnisse, daß die mit Sünde Beladenen im Reiche Gottes nicht bleiben können, sondern — falls sie nicht davon erlöst werden — der Behausung der bösen Geister verfallen werden. Dies leztere Moment wird zwar im Texte nicht ausdrücklich hervorgehoben, liegt aber klar in dem Geschicke, das der in die Wüste getriebene Bock in dem „abgeschnittenen Lande“ finden mußte. Dort in der Einöde mußte er umkommen, also das erleiden, was der Sünder, auf dem die Sünden bleiben, erleiden muß, wenn es auch nur eine spätere, im Gesetze nicht begründete Satzung ist, daß nach *Mischna Joma VI, 6* der Bock in der Wüste von einem Felsen herabgestürzt worden sei, so daß er zerschmettert auf den Boden herabfiel. — An ein dem Asasel gebrachtes Opfer ist demnach nicht entfernt zu denken. Ein Sündopfer ist dieser Bock nur insofern als ihm die Sünden des Volks zum Forttragen in die Wüste aufgeladen wurden, und nur in dieser Beziehung verhält es sich mit den 2 Böcken ähnlich wie mit den 2 Vögeln bei Reinigung des Aussätzigen 14, 4 ff., von denen der freizulassende in das Blut des geschlachteten getaucht wurde. Hier wie dort ist der Grund zweier sich gleicher Thiere allein in der physischen Unmöglichkeit zu suchen, die verschiedenen durch das Sündopfer darzustellenden Momente an einem Exemplare vollständig zur Darstellung zu bringen.

V. 23—28. Nach Entsendung des lebenden Bocks soll Aaron in die Stiftshütte d. i. in das Heilige der Wohnung gehen, daselbst seine weißen Gewänder ausziehen und niederlegen d. h. aufbewahren, weil dieselben nur bei Vollziehung des Sühnactes an diesem Tage getragen werden solten, sodann seinen Leib am heiligen Orte d. i. im Vorhofe bei dem zwischen dem Altare und der Thür der Wohnung befindlichen Becken baden, warscheinlich weil das Auflegen der Sünden auf den Bock unrein machte, und seine Kleider d. i. den bunten hohepriesterlichen Ornat anziehen und in diesem die Brandopfer für sich und das Volk zur Versöhnung (s. 1, 4) darbringen und die Fettstücke der Sündopfer auf dem Altare anzünden. V. 26 ff. Auch der Mann, welcher den Ziegenbock in die Wüste gebracht, so wie die welche die beiden Sündopferthiere außerhalb des Lagers ver-

brant hatten (s. zu 4, 11. 21), mußten ihre Kleider waschen und ihre Leiber baden, bevor sie ins Lager zurükkehrten, weil sie durch die mit der Sünde beladenen Thiere verunreinigt worden waren. הוּבָא אֶת v. 27 wie 10, 18.

V. 29—34. Allgemeine Vorschriften über die jährliche Feier des Versöhnungstages. Die Feier soll am 10. Tage des 7. Monats stattfinden als „ewige Satzung" (s. zu Ex. 12, 14). Die Verlegung auf den 7. Monat erklärt sich teils aus der Bedeutung dieses Monats als Sabbatmonat, mit dem die Jahresfeste ihren Abschluß erreichen, teils aus der Beziehung, in welcher der Versöhnungstag zu dem vom 15. desselben Monats an zu feiernden Laubhüttenfeste steht. Denn nur ein mit Gott versöhntes Volk hat das Recht, am Laubhüttenfeste sich der Seligkeit im Vollgenusse der Gnadengüter seines Gottes zu erfreuen. Die Wahl des zehnten Tages aber ist wol nur darin zu suchen, daß dieser Tag die erste Decade des Monats abschließt. — An diesem Tage sollen die Israeliten „ihre Seele kasteien" d. h. fasten, nach 23, 32 vom Abende des 9. bis zum Abend des 10. Tags, ferner jedes Geschäft einstellen wie am Sabbat (Ex. 20, 10), und zwar der Einheimische wie der Fremdling (s. Ex. 12, 49), weil dieser Tag ein hoher Sabbat (Ex. 31, 15) ist. Beides, Fasten und Sabbatsruhe, wird später 23, 27 ff. u. Num. 29, 7 bei Todesstrafe wiederholt eingeschärft. Das für diesen Tag gebotene Fasten, das einzige, welches im mos. Gesetze vorgeschrieben wird, hängt mit der Bedeutung der Versöhnungsfeier aufs engste zusammen. Solte die an diesem Tage vollzogene allgemeine Versöhnung nicht zu einem todten Werkdienste werden, so mußte das Volk innerlich in die Bedeutung des Sühnacts eingehen, seine Seele in bußfertiger Stimmung auf denselben vorbereiten und diese Bußstimmung durch Enthaltung von den gewöhnlichen Lebensgenüssen äußerlich betätigen. עִנָּה נֶפֶשׁ die Seele beugen, demütigen durch Bezähmung der irdischen Begierde, die ihren Sitz in der Seele hat, ist der ältere, mosaische Ausdruck für fasten צוֹם, welches Wort erst in der Richterzeit in Gebrauch komt Jud. 20, 26. 1 Sam. 7, 6 u. a. vgl. עִנָּה בַצּוֹם נֶפֶשׁ Ps. 35, 13. „Durch die Beugung seiner Seele soll sich der Israelit in ein inneres Verhältnis setzen zu dem Opfer, dessen Seele für seine Seele dahingegeben wird und durch diese dem äußern Vorgang des Tages entsprechende Stimmung die Frucht desselben, nämlich die Versöhnung seiner durch den Tod des Thieres hindurchgegangenen Seele sich zu eigen machen" (*Baumg.*). V. 32 ff. In der Zukunft soll der Priester den man salben und einsetzen wird zur Verwaltung des Priestertums (s. zu 7, 37. 8, 12) an seines Vaters statt, d. i. der jedesmalige Hohepriester den Sühnact in der vorbeschriebenen Weise vollziehen „einmal im Jahre". In der jährlichen Wiederholung der allgemeinen Versöhnung offenbart es sich, daß die Opfer des Gesetzes unvermögend sind den Gotte Dienenden dem Gewissen nach zu vollenden. Diese Unvollkommenheit der Sühne durch das Blut der Farren und Böcke konte nur das Bedürfnis erzeugen nach dem vollkommenen Opfer des ewigen Hohenpriesters, der durch sein eigen Blut einmal in das Allerheiligste eingehend ewige Erlösung erfunden hat (Hebr. 9, 7—12). Wie hiedurch in negativer Weise, so wurde dadurch, daß der Hoheprie-

ster an diesem Tage als Repräsentant der ganzen Gemeinde in das Allerheiligste einging und am Throne Gottes ihre Versöhnung mit Gott vollzog, zugleich in positiver Weise die Notwendigkeit der waren Versöhnung der Menschheit zu ungeschiedener und bleibender Lebensgemeinschaft mit Gott vorgebildet und ihre einstige Verwirklichung durch das Blut des Sohnes Gottes, unsers ewigen Hohenpriesters und Mittlers, prophetisch abgeschattet. — Die Schlußworte in v. 34: „und er tat d.i. Aaron, dem Mose die göttliche Vorschrift über die Versöhnungsfeier eröffnen solte (v. 2), tat wie Jehova Mosen geboten hatte", enthalten eine vorgreifende Bemerkung wie Ex. 12, 50. Denn das vorstehende Gesetz konte ja erst im 7. Monate des laufenden Jahres d.i. bei Vergleichung von Num. 10, 11 mit Ex. 40, 17 erst nach dem Abzuge Israels vom Sinai zur Ausführung kommen.

II. Die Gesetze für die Heiligung Israels in der Bundesgemeinschaft seines Gottes. Cap. XVII—XXV.

Cap. XVII—XX. Die Heiligkeit des Wandels der Israeliten.

Den Inhalt dieser 4 Capp. hat *Baumgarten* sehr passend in die Ueberschrift: „Israel soll nicht wandeln nach der Weise der Heiden und der Canaaniter, sondern in den Satzungen Jehova's" zusammengefaßt, indem alle einzelnen Gebote derselben auf Heiligung des Lebens abzwecken.

Cap. XVII. **Die Heiligkeit der Nahrung.**

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

Carl Friedr. Keil und **Franz Delitzsch.**

ERSTER TEIL: DIE BÜCHER MOSE'S.

ERSTER BAND:

GENESIS UND EXODUS.

DRITTE, VERBESSERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1878.

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DIE BÜCHER MOSE'S

VON

CARL FRIEDRICH KEIL

DR. UND PROF. DER THEOL.

ERSTER BAND:

GENESIS UND EXODUS.

DRITTE, VERBESSERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1878.

DAS ZWEITE BUCH MOSE'S.

(EXODUS.)

EINLEITUNG.

Inhalt und Einteilung des Exodus.

Das zweite Buch Mose's, im hebr. Codex nach den Anfangsworten ואלה שמות, in LXX und *Vulgata* nach der ersten Hälfte seines Inhalts *Ἔξοδος*, *Exodus* genant, berichtet über den Anfang der Erfüllung der göttlichen Verheißungen, welche die Patriarchen empfangen hatten, über die Befreiung des zu einem zahlreichen Volke erwachsenen Geschlechts der Söhne Israels aus Aegypten und seine Annahme zum Volke Gottes am Sinai, und umfaßt einen Zeitraum von 360 Jahren, welche vom Tode Josephs, mit dem die *Genesis* schloß, bis zur Aufrichtung der Stiftshütte am Anfange des zweiten Jahres nach dem Auszuge aus Aegypten, mit welcher der *Exodus* schließt, verflossen sind. In diesem Zeitraume ging die c. 1 geschilderte starke Vermehrung der Söhne Israels vor sich, welche den lange nach Josephs Tode auf den Thron gelangten neuen Herschern Aegyptens Besorgnisse einflößte, daß sie Maßregeln zur Knechtung und Unterdrückung des immer stärker sich vermehrenden Volkes Israel ergriffen. Außer dieser Schilderung und der in c. 2 umständlich erzählten Geschichte der Geburt, Erhaltung und Erziehung Mose's, des von Gott für sein Volk bestimten Retters, werden in dem ganzen Buche von c. 3—40 nur die Begebenheiten zweier Jahre, des lezten vor dem Auszuge und des ersten Jahres des Zuges, ausführlich beschrieben. Diese einer äußerlichen Geschichtsbetrachtung ganz unverhältnismäßig vorkommende Behandlung des langen Zeitraumes erklärt sich vollkommen aus dem Wesen und Zwecke der heiligen Geschichte. Die 430 Jahre des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten waren die Zeit, in welcher die eingewanderte Familie auf dem Wege der natürlichen Entwicklung unter göttlichem Segen und Schutze sich zum Volke mehren und entfalten und für die Aufrichtung des mit Abraham geschlossenen Bundes Jahve's mit seinem zum Volke erwachsenen Samen heranreifen solte. Während dieser Zeit hatten die göttlichen Offenbarungen an Israel aufgehört, so daß außer dem in c. 1 und 2 Mitgeteilten aus den vier Jahrhunderten kein für das Reich Gottes wichtiges Ereignis zu erzählen war. Erst mit dem Ablaufe dieser Zeit begann die Verwirklichung des göttlichen Heilsrathes durch die Berufung Mose's (c. 3), und mit derselben die Gründung des Gottesreiches

in Israel. Zu dem Ende wurde Israel aus der Gewalt Aegyptens befreit und als ein von Menschenknechtschaft befreites Volk von Gott, dem Herrn der ganzen Erde, zum Volke des Eigentums angenommen.

Diese beiden großen Tatsachen von weithin reichenden welt- und heilsgeschichtlichen Folgen bilden den Kern und wesentlichen Inhalt unsers Buches, welches sich nach ihnen in zwei Teile gliedert. — Im *ersten* Teile, der von c. I—XV, 21 reicht, wird in sieben Abschnitten geschildert: 1. die Anbahnung des göttlichen Heilswerkes durch die Mehrung Israels zum großen Volke und seine Bedrückung in Aegypten (c. I) und durch die Geburt und Erhaltung seines Befreiers (c. II), 2. die Berufung und Ausrüstung Mose's zum Erlöser und Führer Israels (III und IV), 3. seine Sendung an Pharao (V—VII, 7), 4. die Verhandlung Mose's mit Pharao über Israels Befreiung durch Worte und Taten oder Wunderzeichen (VII, 8—XI), 5. die Weihe Israels zum Bundesvolke durch Einsetzung der Paschafeier und der durch Tödtung der ägyptischen Erstgeburt bewirkte Auszug Israels (XII—XIII, 16), 6. der Zug von Succot bis zum rothen Meere (XIII, 17—XIV, 4), 7. der Durchgang Israels durch das rothe Meer und der Untergang Pharao's und seines Heeres samt dem Triumphliede Israels über seine Erlösung (XIV, 5—XV, 21). — Im *zweiten* Teile, welcher c. XV, 22—XL umfaßt, wird in gleichfalls sieben Abschnitten die Annahme Israels zum Volke Gottes berichtet, nämlich 1. die Führung Israels vom rothen Meere bis zum Berge Gottes (XV, 22—XVII, 7), 2. die in der Feindschaft Amaleks und in dem freundlichen Entgegenkommen des Midianiters Jethro am Horeb sich kundgebende Stellung der Heiden zu Israel (XVII, 8—XVIII), 3. die Aufrichtung des Bundes am Sinai durch Erwählung Israels zum Eigentumsvolke Jahve's, durch die Promulgation des Grundgesetzes und der Grundordnungen des israelitischen Gemeinwesens und die feierliche Bundschließung (XIX—XXIV, 11), 4. der göttliche Befehl über die Errichtung und Einrichtung der Wohnung Jahve's in Israel (XXIV, 12—XXXI), 5. die Geschichte des Abfalls der Israeliten und ihrer Wiederannahme von Seiten Gottes (XXXII—XXXIV), 6. der Bau der Stiftshütte samt der Anfertigung der heiligen Geräthe für den Gottesdienst (XXXV—XXXIX), und 7. die Aufrichtung und Einweihung der Stiftshütte (XL).

Diese verschiedenen Abschnitte des Exodus sind zwar nicht wie die zehn Teile der Genesis durch besondere Ueberschriften äußerlich von einander geschieden, weil die Darstellung sich einfach der fortgehenden Entwicklung der Tatsachen anschließt, lassen sich aber doch aus der inneren Gliederung und Gruppirung des geschichtlichen Stoffes unschwer erkennen. Das Lied Mose's am rothen Meere (XV, 1—21) bildet in nicht zu verkennender Weise den Schluß des ersten Stadiums der geschichtlichen Bewegung, welche mit der Berufung Mose's begonnen hatte, und nicht nur durch die auf Vernichtung seiner volkstümlichen und religiösen Selbständigkeit abzielende Knechtung Israels von Seiten der Pharaonen veranlaßt, sondern auch durch die Rettung, Auferziehung und Lebensführung Moses's vorbereitet war. Eben so unverkennbar

gelangt die geschichtliche Bewegung im zweiten Stadium mit der Aufrichtung der Stiftshütte zu einem bedeutsamen Abschlusse. Mit derselben war der Bund mit dem Volke Israel aufgerichtet, den Jahve mit dem Patriarchen Abram geschlossen hatte (Gen. 15). Durch die Erfüllung der aufgerichteten Wohnung mit der Wolke der Herrlichkeit Jahve's (Ex. 40, 34—38) war das Volk Israel zur Gemeinde des Herrn erhoben und in der Stiftshütte mit der Einwohnung Jahve's im Allerheiligsten die Gründung des Reiches Gottes in Israel verkörpert, so daß alle weitere Entwicklung der Gesetzgebung wie der Geschichte in der Führung Israels vom Sinai bis nach Canaan nur zur Erhaltung und Befestigung der durch die Bundschließung aufgerichteten und in dem Baue der Stiftshütte abbildlich dargestelten Gemeinschaft des Herrn mit seinem Volke Israel dient. — Durch den Schluß mit diesem ebenso bedeutungsvollen als epochemachenden Factum wird demnach der mit dem Namensverzeichnisse der in Aegypten eingewanderten Söhne Israels anhebende *Exodus* zu einem in sich vollendeten, selbständigen Buche innerhalb der fünf Bücher Mose's abgerundet.

AUSLEGUNG.

Cap. V—VII, 7. Die Sendung Mose's und Aarons an Pharao.

Die zwei Begebenheiten, welche den Inhalt dieses Abschnittes bilden: 1. der erste Gang Mose's und Aarons zu Pharao, um den Auftrag ihres Gottes ihm anzukündigen, mit der schnöden Abweisung ihres Verlangens vonseiten Pharao's durch Erschwerung der Frohnarbeiten Israels (c. 5), 2. die weitere Offenbarung Jahve's an Mose mit der eingeschalteten Genealogie Mose's und Aarons, hängen nicht nur sachlich eng zusammen, indem die neuen Eröffnungen Jahve's an Mose durch seine an ihn gerichtete Klage über den schlimmen Ausgang des ersten Versuches bei dem Könige veranlaßt sind, sondern sie gehören auch beide noch zur vollständigen Ausrüstung Mose's für seine göttliche Sendung. Der Gang zu Pharao hatte nur vorbereitende Bedeutung. Mose und Aaron eröffnen dem Könige einfach den göttlichen Willen, ohne durch Wunderzeichen sich als Gesandte Jahve's zu legitimiren und der For-

derung ihres Gottes vor dem Könige Nachdruck zu geben. Denn dieser erste Schritt solte nur dazu dienen, Mosen die Stellung Pharao's und des Volkes Israel zu dem durch ihn auszuführenden Werke Gottes klar zu machen. Pharao antwortet auf das an ihn gerichtete Verlangen, das Volk auf einige Tage zu einer Opferfeier in die Wüste ziehen zu lassen, mit Vermehrung der Frohnarbeiten der Israeliten, und die Israeliten schreien in Folge dessen über Verdächtigung ihres guten Namens vor dem Könige und über Verschlimmerung ihrer Lage. Darob hätte Mose schier verzagen können; allein er klagt seine Not dem Herrn, und der Herr erfült sein entmutigtes Herz mit neuem Mute, durch die erneute und verstärkte Zusage, daß er nun erst seinen Namen Jahve vollkommen offenbaren wolle, daß er die Söhne Israels mit ausgestrektem Arme und großen Gerichten erlösen, das Herz Pharao's verhärten, und viele Zeichen und Wunder am Lande Aegypten tun werde, auf daß die Aegypter an der Ausführung Israels erkennen sollen, daß er Jahve d. h. der mit unbedingter Freiheit waltende absolute Gott (vgl. S. 49) sei. Zugleich beseitigt Gott das nach der gemachten Erfahrung in der Seele Mose's wieder erwachte Bedenken, daß er, weil der Rede nicht mächtig, bei Pharao kein Gehör finden werde, durch die Zusage: „ich setze dich zum Gott für Pharao, und Aaron soll dein Prophet sein" (7,1), durch die jeder Zweifel an dem eigenen Unvermögen zu so großem und schwerem Werke niedergeschlagen werden mußte. Mit dieser Verheißung war Pharao ganz in die Gewalt Mose's gegeben, und hiedurch Mose mit aller zur Ausführung des ihm aufgetragenen Werkes erforderlichen Machtvollkommenheit belehnt und versehen.

[illegible] s. zu 7, 4.

V. 28 — C. VII, 7. Mit v. 28—30 wird der v. 12 abgebrochene Faden der Geschichte wieder aufgenommen und in c. 7 weiter geführt. בְּיוֹם דִּבֶּר am Tage d. i. zu der Zeit als Gott redete. יוֹם ist *stat. constr.* vor einem ganzen, ohne Relativpartikel ihm untergeordneten Satze, wie Lev. 7, 35. 1 Sam. 25, 15. s. *Ew.* §. 286[i]. — Das lezte Bedenken Mose's (6, 12 in v. 30 wiederholt) schlägt Gott nieder mit den Worten 7, 1: „siehe ich habe dich dem Pharao als Gott gesezt und dein Bruder Aaron wird dein Prophet sein.“ Nach 4, 16 solte Mose für Aaron Gott sein, damit übereinstimmend wird Aaron hier der Prophet Mose's genant, als der welcher die Offenbarung Mose's vor Pharao aussprechen soll. Zugleich aber wird Mose auch für Pharao zu Gott bestelt, d. h. ihm wird göttliche Macht und Gewalt über Pharao zugesagt, so daß Mose fortan sich nicht mehr vor dem Könige Aegyptens zu scheuen

braucht, dieser vielmehr troz alles Widerstrebens vor ihm endlich sich beugen muß. Für Aaron ist Mose Gott als Offenbarer, für Pharao als Vollstrecker des göttlichen Willens. — In v. 2—5 wiederholt Gott in verstärkender Weise seine Zusage, daß er troz der Verstockung Pharao's sein Volk Israel aus Aegypten ausführen werde. וְשִׁלַּח bed. nicht *ut dimittat* oder *mittat* (*Vulg. Ros.*), sondern ו ist ו *consec. perf.*: „und so wird er entlassen“ (s. *Ew.* §. 234^{b} u. 343^{b2}). Zu v. 3 vgl. 4, 21. V. 4. וְנָתַתִּי אֶת־יָדִי „ich werde meine Hand an Aegypten legen“ d. h. Aegypten schlagen „und ausführen meine Heerscharen, mein Volk, die Söhne Israels.“ צְבָאוֹת wird von Israel gebraucht, sofern es gerüstet (13, 18) und als Kriegsheer nach den Stämmen in Heerscharen geordnet (vgl. 6, 26 u. 12, 51 mit Num. 1 u. 2) aus Aegypten auszog, für die Sache des Herrn zu streiten und die Kriege Jahve's zu führen. In dieser Hinsicht heißen die Israeliten Heerscharen Jahve's. — Hiemit ist die Berufung Mose's und Aarons abgeschlossen. V. 6 u. 7 bilden den Uebergang zu der mit v. 8 anhebenden Schilderung der Ausrichtung ihres Berufes.

Cap. VII, 8 — XI, 10. Die Verhandlung Mose's mit Pharao.

Die Unterhandlung Mose's und Aarons als Boten Jahve's mit dem Könige Aegyptens über die Entlassung Israels aus seinem Lande wird mit einem Wunderzeichen, durch welches die Gottesboten ihre göttliche Sendung vor Pharao beglaubigen (7, 8—13), eröffnet und mit der Ankündigung des lezten Schlages, den Gott über den verstokten König führen werde, beschlossen (11, 1—10). Den Schwerpunkt dieser Unterhandlung aber oder den Hauptgegenstand und Inhalt dieses längeren, sachlich eng zusammenhängenden und durch 11, 9 u. 10 auch formell zu innerer Einheit abgerundeten, Abschnittes bilden *neun* Plagen (מַגֵּפוֹת), welche die Boten Jahve's auf Befehl ihres Gottes über Pharao und sein Reich herbeiführen, um den trozigen Sinn des Königs zu beugen und ihn zur Entlassung Israels aus seinem Lande, damit es seinem Gotte diene, zu bewegen. Ueberblicken wir die Schilderung dieser 9 Strafwunder, so tritt uns schon in der formellen Anordnung die Gruppirung derselben in 3 mal 3 Plagen entgegen. Denn die erste und zweite, die vierte und fünfte, wie die siebente und achte werden dem Könige vorher durch Mose angekündigt (7, 15. 26. 8, 16. 9, 1. 13. 10, 1), die dritte, sechste und neunte hingegen ohne voraufgegangene Ankündigung gesandt (8, 12. 9, 8. 10, 21). Ferner werden die erste, vierte und siebente am Morgen Pharao angekündigt, und zwar die erste und vierte am Wasser des Nils (7, 15. 8, 16), weil beide mit den Nilüberschwemmungen zusammenhängen, während bei der siebenten (dem Hagel) der Ort der Ankündigung nicht angegeben ist (9, 13), weil der Hagel als vom Himmel kommend mit keiner Oertlichkeit Aegyptens zusammenhängt. Diese Gruppirung ist jedoch kein blos äußerliches formales Schema, in welches der Erzähler seinen Stoff nur zur Erleichterung der Uebersicht eingerahmt hat, sondern ist in der Sache selbst,

in der von Gott beabsichtigten Wirkung der Plagen begründet, wie schon daran zu erkennen, daß die ägyptischen Zauberer, welche die ersten Plagen nachgemacht hatten, bei der dritten mit ihren Künsten zu Schanden werden und in derselben den Finger Gottes anerkennen müssen (8, 15), von der sechsten sogar selbst ergriffen werden, daß sie nicht mehr vor Mose stehen können (9, 11), und nach der neunten Pharao alle weitere Verhandlung mit Mose und Aaron abbricht (10, 28 f.), Die lezte Plage herkömmlich die zehnte genant, welche Mose vor seinem Weggehen noch dem Könige ankündigt (11, 4 ff.), ist von den neun voraufgegangenen nach Zweck und Form verschieden. Sie bildet den Anfang des Gerichts, das über den verstokten König hereinbricht, und wird von Gott selbst unmittelbar vollzogen, indem Jahve „ausgeht mitten durch Aegypten und die Erstgeburt der Aegypter an Menschen und Vieh schlägt“ (11, 4. 12, 29), während von den vorhergegangenen Plagen sieben durch Mose und Aaron verhängt wurden und auch von den beiden, deren Verhängung durch Mose und Aaron nicht ausdrücklich bezeugt ist, die eine, die der Hundsfliegen, von Jahve nur gesandt wird (8, 17. 20), die andere, die Viehpest, nur von seiner Hand komt (9, 3. 6). Der lezte Schlag (נֶגַע 11, 1), welcher die Entlassung Israels herbeiführt, unterscheidet sich als unmittelbares Gottesgericht noch dadurch von den neun Plagen, daß er durch kein Naturereignis vermittelt ist, während diese sämtlich mit den Naturverhältnissen Aegyptens zusammenhängen, in denselben ihre natürliche Basis haben und nur durch ihre das natürliche Maß solcher Naturereignisse weit übersteigende Stärke und übernatürliche Häufung, vermöge welcher sie in weniger als einem Jahre gleichsam Schlag auf Schlag einander folgen, so wie durch die besonderen Umstände ihrer Herbeiführung und Aufhebung zu Zeichen und Wundern werden. Auch in dieser Beschaffenheit läßt sich die Dreiteilung nicht verkennen. Die ersten drei Plagen ergehen über das ganze Land und treffen die Israeliten wie die Aegypter, mit der vierten hingegen beginnt die Scheidung zwischen Aegyptern und Israeliten, so daß von den lezten sechs nur die Aegypter getroffen werden, die Israeliten in Gosen hingegen verschont bleiben. Dabei unterscheiden sich wieder die lezten drei von den übrigen dadurch, daß sie alle frühern an Furchtbarkeit weit übertreffen und den Charakter der Vorboten des Gerichts, dem Pharao bei Fortsetzung seines Widerstrebens gegen den Willen des allmächtigen Gottes unentrinnbar verfallen werde, sichtlich an sich tragen.

In dieser Stufenfolge der Plagen vollzieht sich an Pharao das Gericht der Verstockung in der oben (383 ff.) entwickelten Weise. In den ersten drei Plagen zeigt ihm Gott, daß er, der Gott Israels, Jahve sei (7, 17) d. h. über den Naturereignissen und Naturkräften, welche die Aegypter zum Teil göttlich verehrten, als Herr und Gebieter walte und vor seiner Macht die Zauberer mit ihren geheimen Künsten zu Schanden werden. Auf den König machen diese drei Strafwunder keinen Eindruck. Die Plage der Frösche wird ihm zwar so lästig, daß er Mose und Aaron bittet, ihn durch Fürbitte bei ihrem Gotte von derselben zu befreien,

und das Volk dann ziehen lassen zu wollen verspricht (8, 4). Aber sobald sie von ihm genommen ist, verstokt er sein Herz, daß er nicht mehr auf die Gottesboten hört. Von den drei folgenden Plagen macht zwar die erste (d. i. die vierte der ganzen Reihenfolge), die Plage des Ungeziefers oder der Hundsfliegen, mit welcher die Scheidung zwischen den Aegyptern und den Israeliten anhub, an der Pharao erkennen solte, daß der Gott Israels Jahve inmitten des Landes sei (8, 18), einen solchen Eindruck auf den verstokten König, daß er den Israeliten gestatten will, ihrem Gotte zu opfern, zuerst im Lande, und als Mose diese Bedingung zurückwies, auch außerhalb desselben, wenn sie sich nur nicht weit entfernen und Mose und Aaron für ihn beten wolten, daß Gott diese Plage von ihm und seinem Volke nehme (8, 21 ff.). Aber auch dieses Zugeständnis war ihm nur durch die Not abgedrungen, so daß er es gleich nach Aufhebung der Plage zurücknahm und sein hartes Herz auch durch die beiden folgenden Plagen nicht umstimmen ließ. Daher müssen noch schwerere Schläge ihn treffen; die drei lezten Plagen müssen ihm zeigen, daß auf der ganzen Erde keiner sei wie Jahve, der Gott der Hebräer (9, 14). Durch die Furchtbarkeit dieser lezten Plagen wird dann auch das trozige Herz Pharao's so erschüttert, daß er zweimal bekent, gesündigt zu haben (9, 27. 10, 16) und das Versprechen gibt, die Israeliten, zuerst zwar nur die Männer, dann aber auch ihre Familien mit ihnen, ziehen lassen zu wollen (10, 11. 24). Aber nach der Wegnahme dieser Plagen fält er immer wieder in den alten sündigen Troz zurück (9, 34 f. 10, 20) und wird endlich ganz verstokt, und über das Beharren Mose's auf der Forderung, auch ihre Herden mitnehmen zu müssen, so entrüstet, daß er die Gesandten Jahve's forttreibt und mit der Drohung, sie zu tödten wenn sie nochmals vor seine Augen kommen würden (10, 28 f.), alle weitere Verhandlung mit ihnen abbricht.[1]

---

1) Dieser genetische Fortschritt der göttlichen Strafgerichte und der Verhärtung Pharao's wird von der modernen Bibelkritik nicht anerkant. Nach *Knobel* zum Exod. S. 53 ff., *Nöldeke* Untersuchungen S. 39 ff., *Kayser* das vorexil. Buch S. 39 ff. sollen auch in dem Abschnitte c. 7, 8—12, 42 zweierlei Urkunden mechanisch in einander geschoben sein. Die älteste Ueberlieferung des Elohisten soll außer dem ersten, Mose und Aaron als Gottesboten beglaubigenden, Zeichen 7, 8—13 nur von 5 Plagen wissen, der Wasserwandlung 7, 19—22, den Fröschen 8, 1—3 u. 11 von וְלֹא an, den Mücken 8, 12—15, dem Ausschlage 9, 8—12 u. 35 und der Pest 12, 23, die in den einzelnen Berichten ‚allerdings sehr unvermittelt und unverbunden‘ auf einander folgten, aber doch sowol hinsichtlich der Sachen, als hinsichtlich der Urheber und der Stellung der Hierogrammaten zu denselben ein planmäßiges Aufsteigen vom Geringeren zum Größern erkennen ließen. Diese Berichte habe dann der Jehovist teils durch Zusätze zu den elohistischen Plagen, namentlich Ankündigung derselben durch Mose, Notizen über ihre Dauer und das Benehmen Pharao's bei denselben u. dgl., teils durch Hinzufügung von noch 5 Plagen weiter ausgeführt und vervollständigt, so daß c. 7, 14—18 u. 23—29; 8, 4—11^{a} u. 16—28; 9, 1—7 u. 13—34; 10, 1—29; 11, 1—8; 12, 24—27. 29—36 u. 37^{b}—39 dem Jehovisten angehören sollen. Das Recht zu dieser anatomischen Zerteilung leiten die Kritiker teils aus sachlichen, teils aus sprachlichen Verschiedenheiten her. Nach den elohist. Berichten werde die gänzliche Freigebung Israels gefordert (9, 35. 11, 10), der Wunder-

Cap. VII, 8—13. **Das Wunderzeichen zur Beglaubigung der göttlichen Botschaft Mose's und Aarons.** Im Auftrage Jahve's begeben sich Mose und Aaron zu Pharao und erweisen sich ihm als Gesandte des Gottes der Hebräer durch ein Wunder (מוֹפֵת s. 4, 21) indem Aaron seinen Stab vor Pharao hinwirft und der Stab zur Schlange wird. Dieser Stab Aarons ist kein anderer als der Wunderstab Mose's 4, 2—4. Dies ergibt sich unzweifelhaft aus der Vergleichung von v. 15 u. 17 mit v. 19 f. Wenn nach v. 15 ff. Mose von Gott beauftragt wird mit seinem Stabe, der in eine Schlange verwandelt worden, vor Pharao hinzutreten und ihm anzukündigen, daß er mit dem Stabe in seiner Hand das Wasser

---

stab sei in Aarons Hand (7, 10. 20. 8, 2. 13), die Hierogrammaten treten als Wundertäter auf und durch die Plagen werde keine Entlassung des Volks von Seiten des Königs, aber doch das Entweichen der Israeliten aus Aegypten erwirkt. Nach den jehovistischen Berichten werde eine blos zeitweilige Entlassung des Volks zu einem Opferfeste gefordert (7, 16. 26. 8, 16. 23 f. 9, 1. 13. 10, 3. 7 ff. 24 ff. 12, 31 f.), der Wunderstab sei in Mose's Hand und Aaron begleite nur Mose, ohne ein Wunder zu verrichten (8, 4. 21. 9, 27. 10, 3. 8. 16), und Pharao entlasse das Volk, ja dränge es hinaus 11, 8. 12, 31 f. Fassen wir nun die beiden Urkunden, in welche diese Kritik den Text zerschnitten, genauer ins Auge, so enthält zunächst schon die Behauptung der Kritiker, daß der Elohist 5 Plagen berichte, eine Unwarheit. Denn da 12, 29 dem Jehovisten zugewiesen wird, so hat der Elohist von der Tödtung der ägyptischen Erstgeburt durch Jahve nichts berichtet. Auch von den angeblichen sachlichen Verschiedenheiten existiren zwei nicht in den Urkunden, sondern blos in der Einbildung und Täuschung der Kritiker, und die dritte ist nichts weiter als ein künstliches Präparat kritischer Scheidekunst. In den Abschnitten, welche die Kritik dem Elohisten zuschreibt, ist überhaupt von einer Verhandlung Mose's mit Pharao über die Entlassung Israels nichts zu finden, sondern da werden nur einige Plagen durch Aaron oder auch durch Mose selbst über Aegypten herbeigeführt, gegen welche Pharao sein Herz verstokt, ohne daß Mose während dieser Plagen auch nur ein Wort mit Pharao redet oder nach Verrichtung des ersten beglaubigenden Zeichens mehr vor ihm erscheint, um die Entlassung Israels von ihm zu fordern, weder die zeitweilige zu einem Opferfeste noch den gänzlichen Auszug. Wenn aber nach dem elohist. Berichte der Kritiker Mose gar keine Forderung an Pharao stelt, so konte auch Pharao keine bewilligen. Ueberhaupt ist nach diesen elohist. Berichten gar nicht einzusehen, wozu die Plagen über Pharao und sein Land verhängt wurden, da dem Könige der Wille Jahve's gar nicht kundgetan wurde, so daß die elohist. Berichte für sich allein betrachtet weder Sinn und Verstand noch Zweck und Ziel haben. Will man Sinn und Verstand in die Berichte des Elohisten bringen, so muß man annehmen, daß sie mehr enthalten haben, als was uns von ihnen in unserem Pentateuche erhalten ist. Alsdann konte in ihnen auch die Einwilligung Pharao's erzählt gewesen und nur vom Ergänzer weggelassen worden sein, wie dies *Kn.* von der Tödtung der Erstgeburt behauptet. Die Differenz aber, daß außer dem ersten Zeichen auch die drei ersten Plagen durch Aaron mittelst Ausstreckung des Wunderstabes herbeigeführt werden, bei der siebenten und achten (dem Hagel und den Heuschrecken) aber Mose seinen Stab gen Himmel und über Aegyptenland ausrekt, kann schon deshalb keinen Beweis für Verschiedenheit der Urkunden liefern, weil auch nach den elohistischen Berichten nicht alle Plagen durch Aarons Vermittlung bewirkt werden, sondern bei der vierten Mose die Hand voll Ofenruß nimt und ihn himmelwärts streut (9, 10). Wir halten indeß diese Differenz überhaupt nicht für begründet, sondern erklären sie daraus, daß der Erzähler, nachdem er bei den ersten Plagen angegeben hatte, daß Mose auf Gottes Geheiß sie durch Aaron herbeiführen ließ, es für überflüssig erachtete, dasselbe bei jeder folgenden Plage immer wieder

des Nils schlagen und in Blut verwandeln werde, und dieses Wunder dann doch nach v. 19 ff. auf Gottes Geheiß so vollzogen wird, daß Aaron seinen Stab nimt und seine Hand über die Wasser Aegyptens ausstrekt, so kann der von Aaron über die Wasser erhobene Stab kein anderer gewesen sein als der Stab Mose's, der in eine Schlange verwandelt worden war. Demgemäß müssen wir auch hier unter dem Stabe Aarons, der beim Hinwerfen vor Pharao zur Schlange wird, den Wunderstab Mose's verstehen, und den Ausdruck: „deinen (d. i. Aarons) Stab" aus der Kürze der Relation erklären, d. h. daraus, daß der Erzähler sich auf Angabe der Hauptmomente beschränkt und Nebenumstände, wie den, daß Mose seinen Stab Aaron gab, damit er mit ihm das Wunder verrichte, übergangen hat. So hat er hier auch nicht einmal erwähnt, daß und was Mose durch Aaron zu Pharao geredet hat, obgleich er v. 13 bemerkt, daß Pharao nicht auf sie gehört, d. h. ihre Anträge oder Worte nicht beachtet hat. Zur Bezeichnung der Schlange, in welche der Stab verwandelt wurde, wird hier nicht נָחָשׁ gebraucht wie v. 15 u. 4, 3, sondern תַּנִּין *δράκων* (LXX), allgemeine Bezeichnung für schlangenartige Thiere. Dieser Unterschied weist nicht auf verschiedene Urkunden hin, sondern erklärt sich daraus, daß hier die Beziehung auf Gen. 3, 1 ff. zurücktritt und das vor Pharao verrichtete Wunder eine andere Bedeutung hat als jenes, durch welches Mose vor seinem Volke seine göttliche Sendung beglaubigen solte. Das Wunderzeichen hier steht in bestimter Beziehung zu der im *alten Aegypten* von den Psyllen stark getriebenen Kunst der Schlangenbeschwörung, vgl. *Bochart Hieroz. III p. 162 sqq. ed. Ros.* und *Hgstb.* d. BB. Mos. S. 97 ff. Warscheinlich nanten die Israeliten in Aegypten תַּנִּין, welches Deut. 32, 33. Ps. 91, 13 im Parallelismus mit פֶּתֶן vorkomt, diejenige Schlange, mit der die ägyptischen Schlangenbeschwörer hauptsächlich ihr Wesen trieben, die *Hayeh* (حية) der Araber. Was die ägyptischen Weisen und Zauberer durch geheime oder magische Künste bewirken zu können sich rühmten, das solte Mose in Warheit vor Pharao bewirken und dadurch dem Könige sich als אֱלֹהִים (v. 1), als mit göttlicher Macht und Gewalt betraut erweisen. Von den Psyllen der neueren Zeit wird zwar nur berichtet, daß sie die Kunst, Schlangen in Stöcke zu

---

ausdrücklich anzugeben, und daher einfach Mosen zuschreibt, was dieser durch Aaron ausgeführt hat. — Nicht besser steht es mit den sprachlichen Differenzen, von welchen übrigens *Kn.* nur zwei hat auffinden können, nämlich daß der Elohist die Verhärtung Pharao's mit חָזָק und חִזֵּק bezeichne und die Schlange תַּנִּין (7, 9—12) nenne, der Jehovist für die Verstockung כָּבֵד und הִכְבִּיד und für Schlange נָחָשׁ (7, 15) brauche. Denn erstlich bezeichnet der Elohist die Verstockung nicht nur durch חזק, sondern braucht 7, 3 auch הִקְשָׁה ebenso wie der Jehovist in 13, 15, sodann hat er auch הִכְבִּיד, sobald man nur nicht in 8, 11 die Worte: „und Pharao verstokte sein Herz," die bei jeder Plage des Elohisten wiederkehren (vgl. 7, 13 u. 22. 8, 15. 9, 12), hier in diesem einen Falle ihm blos um des וְהַכְבֵּד (8, 11) willen willkürlich abspricht. Ueber נָחָשׁ und תַּנִּין können wir auf das im Texte darüber Bemerkte verweisen. — Mit dem Gesagten vgl. die Erörterung über die angeblichen Verschiedenheiten bei *Köhler* I S. 185 Anm. 2.

verwandeln, verstehen oder Schlangen zwingen können, sich starr und todt zu stellen (s. die Belege bei *Hgstb. l. c.*); aber wer vermag zu bestimmen, was die alten Psyllen zu einer Zeit, wo die dämonische Macht des Heidentums noch in ungebrochener Kraft bestand, teils wirklich bewirken konten, teils bewirken zu können vorgaben. Die von Pharao herbeigerufenen Zauberer verwandelten auch ihre Stöcke in Schlangen (v. 12), wobei allerdings der Verdacht nahe liegt, daß diese Stöcke selbst nur erstarrte Schlangen waren, obgleich sich bei unserer sehr dürftigen Kentnis des dunklen Gebietes der heidnischen Zauberei die Möglichkeit, daß sie *κατ᾽ ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ* übernatürliche Dinge, *τέρατα ψεύδους* (2 Thess. 2, 9) wirken konten, nicht von der Hand weisen läßt. Den Worten: „auch sie, die Chartummim Aegyptens, taten mit ihren Zauberkünsten desgleichen“, liegt unstreitig die Annahme zu Grunde, daß die ägypt. Zauberer sich nicht blos der Kunst: Schlangen in Stöcke, sondern auch der: Stöcke in Schlangen zu verwandeln rühmten. ‚Nimt man hinzu, daß die Thaumaturgen auch Wasser in Blut verwandeln und Aegypten mit Fröschen überschwemmen konten (7, 22. 8, 3), so wird man ohne die Annahme dämonischer Wunder der Erzählung nicht gerecht werden‘ (*Köhler*). Demnach hat Pharao in den Zauberern die Macht der Götter Aegyptens zum Kampfe gegen die Macht Jahve's, des Gottes der Hebräer, aufgeboten. Denn diese Zauberer (מְכַשְּׁפִים), welche der Apostel Paulus nach jüdischer Sage *Jannes* und *Jambres* nent 2 Tim. 3, 8 [1], waren nicht gemeine Gaukler, sondern חֲכָמִים Weise, in menschlicher und göttlicher Weisheit unterrichtete Männer, und חַרְטֻמִּים *ἱερογραμματεῖς*, zur Priesterkaste gehörend (Gen. 41, 8), so daß in ihren Geheimkünsten (לְהָטִים von לָהַט *occultare, occulte agere*, = לְטִים v. 22 von לוּט) die Macht ihrer Götter sich zeigte und in der Ueberwindung ihrer Zaubereien durch Mose die Götter Aegyptens von Jahve überwunden wurden (12, 12). Die Uebermacht Jahve's über die dämonischen Mächte Aegyptens zeigte sich schon bei diesem ersten Wunderzeichen darin, daß Aarons Stab die Stäbe der Zauberer verschlang, ohne daß dieses Wunder auf Pharao einen Eindruck machte (v. 13).

Cap. VII, 14— VIII, 15. Die drei ersten Plagen.

Da Pharao gegen das erste Wunderzeichen, trozdem daß sich in ihm schon die Uebermacht der Boten Jahve's über die Macht der ägyptischen Zauberer und derer Götter kundgab, sein Herz verhärtete und das Volk Israel zu entlassen sich weigerte: so wurden Mose und Aaron von Gott ermächtigt, durch eine Reihe von Strafwundern die Entlassung Israels von dem verstokten Könige zu erzwingen. Diese מֹפְתִים waren nicht rein übernatürliche und den Aegyptern ganz fremde Wunder, sondern Landplagen, wie sie in Aegypten zu Zeiten vorzukommen

1) Die ganz unverbürgten jüdischen Sagen über diese Zauberer sind zusammengestellt in *Fabricii Cod. apocr. V. Ti. I p. 1813 sqq.* und *Thilo Cod. apocryph. N. Test. I p. 553.*

pflegten, wurden aber dadurch zu Wundertaten des allmächtigen Gottes potenzirt, daß sie zu ungewöhnlicher Jahreszeit in unerhörter Stärke und Häufung nach einander über das Land hereinbrachen. Diese Plagen wählte Gott zu Wunderzeichen, weil er mit ihnen beabsichtigte, dem Könige und seinen Knechten zu beweisen, daß er, Jahve, der Herr im Lande sei und mit unbeschränkter Freiheit und Allmacht über die Naturgewalten gebiete. Aus diesem Grunde ließ Gott dieselben auch nicht nur plötzlich gemäß seinem Worte hereinbrechen und eben so plötzlich wieder schwinden nach seinem allmächtigen Willen, sondern ließ sie auch durch Mose und Aaron herbeiführen und auf ihr Wort und Gebet wieder schwinden, damit Pharao erkennen solte, daß diese Männer von ihm als seine Boten beauftragt und von ihm mit göttlicher Macht zur Ausführung seines Willens ausgerüstet seien.

C. VII, 14—25. **Die Verwandlung des Nilwassers in Blut.** Am Morgen, als Pharao an den Nil ging, trat ihm auf Gottes Geheiß Mose mit seinem Stabe am Ufer des Flusses entgegen mit der Forderung Jahve's, sein Volk Israel zu entlassen, und kündigte ihm dafür, daß er bisher (עַד כֹּה) nicht gehorcht, diese *erste* Plage an, welche dann sofort durch Aaron herbeigeführt wurde. Hiebei ist die Zeit und Oertlichkeit bedeutsam. Pharao ging des Morgens hinaus an den Nil (v. 15 u. 8, 16), nicht um sich am Wasser zu erfrischen oder im Nile zu baden, oder zuzusehen wie hoch das Wasser gestiegen sei, sondern ohne Zweifel, um dem Nile die tägliche Verehrung zu erweisen, da der Nil von den Aegyptern als die höchste Gottheit verehrt wurde (s. zu 2, 5). In diesem Momente wird ihm der Wille Jahve's in Betreff Israels vorgehalten und für seine Weigerung gegen den ihm geoffenbarten Willen des Herrn durch das Schlagen des Nils mit dem Stabe kundgetan, daß der Gott der Hebräer der wahre Gott sei und die Macht habe, die segenspendenden Wasser des göttlich verehrten Nils in Blut zu verwandeln. Das Verwandeln des Wassers in Blut ist nach Joel 3, 4, wonach der Mond sich in Blut verwandelt, als blutrothe Färbung zu denken, durch welche es das Ansehen von Blut erhielt (2 Kg. 3, 22), nicht eine chemische Verwandlung in wirkliches Blut. Nach den Berichten vieler Reisenden verändert das Nilwasser beim niedrigsten Stande des Flusses seine Farbe, wird grünlich und fast untrinkbar; darauf während der Zeit des Anschwellens roth wie Ockerfarbe, fängt dann aber an gesünder zu werden. Die Ursachen dieser Veränderung sind noch nicht gehörig erforscht. Das Sichröthen des Wassers leiten Viele von der rothen Erde her, die der Fluß aus Sennaar mit sich führe, vgl. *Harmar,* Beobachtungen ü. d. Orient, deutsch v. *Faber* II S. 317 ff., *Hgstb.* BB. M. S. 103 ff., *Léon de Laborde Commentaire géogr. sur l'Exode et les Nombres. Par. 1841 p. 28,* wogegen *Ehrenberg* in *Poggendorfs* Annalen der Phys. und Chem. 1830. IV S. 477 ff. es nach mikroskopischen Untersuchungen für durch Kryptogamen (Pilze) und Infusorien bewirkt hält. Dieses natürliche Phänomen wird hier zum Wunder potenzirt nicht nur durch die auf Mose's Ankündigung und das Schlagen des Nils sofort eintretende Verwandlung des Wassers in allen Verzweigungen des

Flusses, sondern noch mehr durch die chemische Veränderung des Wassers, vermöge welcher die Fische sterben, der Strom stinkend und das Wasser für die Menschen ungenießbar wird, was auf Fäulnis hindeutet, während nach den freilich nicht ganz übereinstimmenden, also auch wol nicht ganz zuverlässigen Angaben der Reisenden das Nilwasser mit der beginnenden natürlichen Röthung wieder genießbarer zu werden pflegt. Die Verwandlung des Wassers erstrekte sich über die נַהֲרוֹת die verschiedenen Nilarme, יְאֹרִים die Nilcanäle, אֲגַמִּים die vom Nile gebildeten großen stehenden Seen, und über כָּל־מִקְוֵה מֵימֵיהֶם jede Ansammlung ihrer Wasser d. h. über alle anderen stehenden, von den Nilüberschwemmungen zurückgebliebenen Lachen und Pfützen, mit deren Wasser sich die vom Nile entfernter Wohnenden behalfen, „so daß Blut im ganzen Lande Aegyptens war וּבָעֵצִים וּבָאֲבָנִים sowol in den Hölzern als in den Steinen“ d. h. in den hölzernen und steinernen Wassergefäßen, in welchen man das aus dem Nile und seinen Gewässern geschöpfte Wasser für den Gebrauch aufbewahrte. Gemeint sind nicht blos die zur Läuterung und Filtrirung des trüben Nilwassers angewandten irdenen Krüge, sondern überhaupt alle Gefäße, in die man Wasser tat. Die אֲבָנִים sind die an den Straßenecken und anderen Orten eingemauerten steinernen Töpfe, in welchen frisches Wasser für das arme Volk gehalten wurde, vgl. *Helffrich* im Reyssbuch S. 393 u. *Oedmanns* verm. Sammll. I S. 133. Der Sinn dieses Folgesatzes ist nicht der: daß auch das vor dem Schlagen des Nils schon in diesen Gefäßen befindliche Wasser in Blut verwandelt wurde, worin *Kurtz* ‚das Wunderbarste am ganzen Wunder‘ findet; denn in diesem Fälle hätten die עֵצִים und אֲבָנִים gleich hinter מִקְוֵה מֵימֵיהֶם genant werden müssen, sondern nur der: daß man auch in diese Gefäße kein unverwandeltes Wasser mehr schöpfen konte. Das Sterben der Fische war ein Zeichen, daß durch diesen Schlag dem Nilwasser seine lebenstärkende Kraft genommen war, daß seine Blutfarbe den Aegyptern die Schrecken des Todes vor Augen malen solte, ohne daß wir darin eine Erinnerung an das unschuldige Blut, welches die Aegypter durch das Werfen der hebräischen Knäblein in den Nil vergossen hatten, und eine Hindeutung auf ihr zu vergießendes schuldiges Blut suchen möchten. V. 22. Auch dieses Wunder machten die ägyptischen Zauberer nach. Die Frage, woher sie dazu noch unverwandeltes Wasser erhielten, läßt der bibl. Text unbeantwortet. *Kurtz* meint, daß sie Brunnenwasser dazu genommen, hat dabei aber nicht bedacht, daß wenn noch unverdorbenes Brunnenwasser vorhanden gewesen wäre, dann die Aegypter nicht nötig gehabt hätten erst Brunnen zu graben, um trinkbares Wasser sich zu verschaffen (v. 24). Auch die Auskunft, daß die Zauberer ihre Kunst erst versucht hätten, als das von Aaron gewirkte Wunder wieder aufgehört hatte, ist mit dem Texte, welcher (v. 23) erst nach dem Werke der Zauberer die Rükkehr Pharao's in sein Haus berichtet, kaum zu vereinigen. Denn es läßt sich weder annehmen, daß das durch die Boten Jahve's verrichtete Wunder nur einige Stunden angedauert hätte, so daß Pharao sein Aufhören am Nile abwarten konte, weil dann die Aegypter nicht

nötig gehabt hätten, sich Brunnen zu graben; noch möchte es für warscheinlich zu halten sein, daß die Zauberer erst hinterdrein, nachdem das Wunder vorüber war, die Plage aufgehört hatte, durch Nachahmung desselben dem Könige solten gezeigt haben, daß sie Aehnliches zu tun vermöchten, so daß der König nun erst nach Hause gegangen wäre und auf dieses Wunder nicht geachtet hätte. Wir werden daher nach Analogie von 9, 25 vgl. mit 10, 5 das כֹּל „*jede* Wassersammlung“ (v. 19) nicht so pressen dürfen, um daraus zu folgern, daß gar kein Nilwasser, auch nicht das vor dem Schlagen des Flusses schon aus ihm geschöpfte, unverwandelt geblieben sei, sondern annehmen müssen, daß die Zauberer an schon früher geschöpftem Wasser ihre Kunst zeigten, um sofort nach dem Eintreten dieser Plage ihre Wirkung auf den König zu paralysiren. Denn daß die Nachahmung des Wunders durch die Zauberer zur Verstockung Pharao's beitrug, das liegt unverkennbar in der Verknüpfung des יֶחֱזַק לֵב וגו׳ durch ו *consec.* mit וַיַּעֲשׂוּ כֵן v. 22. גַּם־לָזֹאת v. 23 weist zurück auf das erste Wunderzeichen v. 10 ff. — Für die Aegypter wurde diese Plage sehr empfindlich, da der Nil das einzige gute Trinkwasser liefert, dessen vorzügliche Güte die alten und neueren Berichte einhellig bezeugen (s. *Hgstb.* a. a. O. S. 109 f.). Da sie vom Wasser des Flusses nicht trinken konten aus Ekel vor seinem Gestanke (נִלְאוּ v. 18), so müssen sie sich in den Umgebungen des Stromes Wasser graben zum Trinken v. 25. Daraus ergibt sich, daß die Plage längere Zeit gewährt hat, nach v. 25 wie es scheint, sieben Tage. Dies ist wenigstens die natürlichste Auffassung der W.: „und es wurden 7 Tage voll, nachdem Jahve den Fluß geschlagen hatte.“ Möglich bleibt zwar auch die Verbindung des 24. mit dem 26. Verse: „als 7 Tage voll waren ... sprach Jahve zu Mose“; allein Warscheinlichkeit hat dieselbe deshalb nicht, weil sonst nirgends die Zeit, welche zwischen den einzelnen Plagen verging, angegeben, und das וַיֹּאמֶר יי׳, mit dem die einzelnen Plagen eingeführt werden, bei keiner anderen mit dem Voraufgegangenen verbunden ist. Wie rasch die Plagen auf einander folgten, läßt die Erzählung unbestimt. In der Voraussetzung, daß die Verwandlung des Nilwassers um die Zeit erfolgt sei, da sich gewöhnlich mit dem Anschwellen des Flusses sein Wasser zu röthen pflegt, setzen viele Ausl. den Anfang der Plage in den Juni- oder Julimonat, wonach alle Plagen bis zur Tödtung der Erstgeburt, welche in der Nacht des 14. Abib d. i. um die Mitte des April eintrat, im Verlaufe von etwa 9 Monaten erfolgt sein würden. Indeß diese Voraussetzung ist sehr unsicher und nur so viel ziemlich gewiß, daß die siebente Plage (der Hagel) im Februar eingetreten (s. zu 9, 31 f.), demnach zwischen der siebenten und der zehnten nicht 3 Wochen (*Kurtz*), sondern 8 Wochen oder gegen 2 Monate liegen, so daß zwischen jeder der drei lezten an 14 bis 20 Tage vergangen sind. Nehmen wir gleiche Termine für die sechs ersten an, so würde die erste, die Verwandlung des Nilwassers, im September oder October, also nach der jährlichen, vom Juni bis zum September währenden, Nilüberschwemmung gekommen sein.

C. VII, 26—VIII, 11. Die *zweite* Plage — **die Frösche** — komt

gleichfalls aus dem Nile und hat ihren natürlichen Ursprung in der Fäulnis des schlammigen Nilwassers, wodurch besonders die Sumpfwasser mit Tausenden von Fröschen angefült werden. צְפַרְדֵּעַ ist der kleine Nilfrosch, *el Dofda* (ضُفْدَع) der Aegypter, von *Seetzen* (R. III S. 492 vgl. S. 364 f. u. IV S. 515) *rana Mosaica* oder *Nilotica* genant und näher beschrieben, welcher bei Abnahme der Nilüberschwemmungen in großer Menge auf dem Lande erscheint. Zu einem Strafwunder werden diese Frösche (הַצְּפַרְדֵּעַ in 8, 2 collective gebraucht) dadurch, daß sie in Folge des Ausreckens des Stabes Aarons über die Gewässer des Nils, wie zuvor dem Könige angekündigt worden, in unerhörter Menge aus dem Wasser herauskommen und nicht nur in die Häuser und innersten Gemächer (חֲדַר מִשְׁכָּב Schlafgemach) eindringen, in die Hausgeräthe, Betten (מִטָּה), Backöfen (תַּנּוּר s. *m.* bibl. Archäol. §. 99, 4), Backtröge (מִשְׁאֲרוֹת hölzerne Gefäße zum Anmachen und Kneten des Brotteiges, nicht: ‚Teige‘. *Luth.*) hineinkriechen, sondern auch an die Menschen selbst herankommen (יַעֲלוּ — בְּכָה v. 29). C. 8, 3. Auch dieses Wunder machten die ägypt. Zeichendeuter mit ihren Geheimkünsten nach und ließen die Frösche über das Land kommen. Aber wenn sie auch durch Nachahmung im Kleinen die Plage hervorbringen konten, so waren sie doch außer Stande, dieselben wegzuschaffen.[1] Dies leztere ist zwar nicht ausdrücklich berichtet, erhellt aber unzweifelhaft daraus, daß Pharao sich genöthigt sieht, Mose und Aaron um Befreiung von derselben durch ihre Fürbitte bei Jahve zu ersuchen. Hätten seine Zauberer die Plage wegzaubern können, so würde der König nicht Mose und Aaron um Abhilfe gebeten haben. Daß übrigens Pharao sie um ihre Fürbitte bei Jahve, daß er die Frösche wegnehme, angeht und dabei verspricht, das Volk entlassen zu wollen, damit sie Jahve opfern können (v. 4), ist ein Zeichen, daß er den Gott Israels als den Urheber der Plage anerkent. Um diesen Eindruck von der Macht Jahve's, den diese Plage auf den König gemacht hatte, zu verstärken, spricht Mose v. 5 zu ihm: „Verherrliche dich über mich, wann ich für dich . . . bitten soll“, d. h. nimm dir die Ehre die Zeit zu bestimmen, wann ich durch Fürbitte die Plage abwenden soll. Die Ausdrucksweise ist elliptisch und לֵאמֹר vor לְמָתַי nach Richt. 7, 2 zu suppliren. Um Jahve die Ehre zu geben, erniedrigt sich Mose unter Pharao und überläßt ihm die Zeit der Ausrottung der Frösche durch seine Fürbitte zu bestimmen. V. 6. Der König bestimt den folgenden Tag, warscheinlich weil er die sofortige Ausführung eines so großen Werkes kaum für möglich hielt. Mose sagt ihm die Erfüllung zu: כִּדְבָרְךָ „nach deinem Worte“ *sc.* geschehe, „damit du erkennest, daß nicht ist (ein Gott) wie Jahve unser Gott“, geht dann fort und schreit (יִצְעַק v. 8) d. h. rufet laut und dringend zu Jahve wegen der Sache (עַל־דְּבַר) der Frösche, die er Pharao gesezt d. h. bereitet hatte (שׂוּם wie Gen. 45, 7). In Folge der Fürbitte

1) Daß Frösche eine unerträgliche Landplage werden können, dafür hat *Bochart* in *Hieroz. III p. 575 sq.* mehrere Zeugnisse aus griech. und röm. Autoren gesammelt.

nahm Gott die Plage hinweg. Die Frösche starben weg (מוּת מִן wegsterben aus, von) aus den Häusern und Höfen und von den Feldern und wurden scheffelweise (חֳמָרִים von חֹמֶר das größte Hohlmaß der Hebräer, s. *m.* Archäol. S. 604 ff.) zusammengehäuft, daß das Land von dem Dunste ihrer Verwesung stank. Obgleich nun Jahve hiedurch sich als allmächtigen Gott und Herrn der Creaturen manifestirt hatte, so hielt doch Pharao sein Versprechen nicht, sondern als er sah, daß Aufathmung geworden (רְוָחָה *ἀνάψυξις* Erleichterung von beklemmendem Druck), d. h. sobald er ‚Luft gekriegt‘, verstokte er sein Herz, daß er nicht auf Mose und Aaron hörte (וְהַכְבֵּד *inf. abs.* wie Gen. 41, 43).

C. VIII, 12—15. Die *dritte* Plage, die Stechmücken. כִּנִּם oder כִּנִּים (daneben כִּנָּם warsch. alte Singularbildung, s. *Ew.* §. 163[f].) sind nicht ‚Läuse‘ (nach *Joseph., Rabb., Luth.* u. A.) sondern *σκνῖφες*, *sciniphes* (nach LXX und *Vulg.*), eine Art sehr kleiner, dem Auge kaum sichtbarer, aber sehr empfindlich stechender Mücken, die nach der Beschreibung *Philo's* (*de vita Mos. I p. 618 ed. Hoesch.*) und des *Origenes* (*in Exod. hom. IV, 6*) durch ihr Stechen ein sehr schmerzhaftes Jucken der Haut verursachen und in Nasen und Ohren kriechen, und in Aegypten besonders aus den überschwemten Reisfeldern nach der Ernte in Unmassen entstehen, vgl. *Oedmann* Verm. Sammll. I S. 74 ff. und *Hgstb.* a. a. O. S. 113 f. Diese Plage wird dadurch herbeigeführt, daß Aaron mit dem Stabe den Staub der Erde schlägt und aller Staub zu Mücken wird im ganzen Lande Aegypten, die an Menschen und Vieh waren (v. 13). ‚So wie schon zweimal das befruchtende Wasser Aegyptens zur Plage geworden war, so wird nun durch Wirkung Jahve's der gesegnete Boden Aegyptens dem Könige und seinem Volke eine Plage‘ (*Baumg.*). V. 14. „Die Zeichendeuter taten auch also mit ihren Geheimkünsten (d. h. schlugen mit Stäben den Staub) um Mücken hervorzubringen, konten (es) aber nicht.“ Die Ursache dieses Nichtkönnens ist schwerlich mit *Kn.* darin zu suchen, daß ‚es sich hier um Hervorbringung von Geschöpfen handelte, nicht blos um Herbeiführung und Verwandlung vorhandener Geschöpfe und Dinge, wie bei dem Stabe, dem Wasser und den Fröschen.‘ Denn sie können ja hernach auch weder die Hundsfliegen herbeiführen, noch ihre eigenen Leiber vor den Blattern schützen, ganz abgesehen davon, daß man, da die Mücken aus den von der vorhergegangenen Generation in den Staub oder Erdboden gelegten Eiern hervorgehen, ihre Hervorbringung sich nicht als unmittelbare Schöpfung im Gegensatz zu der Herbeiführung der Frösche vorzustellen hat. Das Wunder ist in beiden Plagen das gleiche und besteht in beiden Fällen nicht in einer unmittelbaren Schöpfung, sondern nur in einer, der Vorausverkündigung entsprechenden, plötzlichen schöpferischen Erzeugung und übernatürlichen Vermehrung dieser Thiere, der Mücken nicht nur, sondern auch der Frösche. Den Grund, weshalb die Künste der ägyptischen Zauberer an den Mücken zu Schanden werden, haben wir in der Allmacht Gottes zu suchen, die bei diesem Wunder den dämonischen Kräften, welche die Zauberer sich dienstbar gemacht hatten, Einhalt tat, damit an ihrem Unvermögen, diese aller-

kleinsten Geschöpfe, die wie von selbst aus dem Staube zu entstehen scheinen, hervorzubringen, vor aller Augen die Ohnmacht ihrer geheimen Künste gegenüber der allmächtigen Schöpferkraft des wahren Gottes offenbar würde. Diese Allmacht müssen die Zeichendeuter anerkennen; sie müssen bekennen: „das ist Gottes Finger." Aber *hanc esse Dei manum, non ideo fatentur, ut Deo dent gloriam, sed tantum ut famae suae consulant, nec putentur Moses et Aaron illis esse virtute aut scientia superiores; quasi dicerent, nos non cohibent Moses aut Aaron, sed divina vis, utrisque major. Boch. Hieroz. III p. 471.* Für diese Auffassung ist אלהים entscheidend. Hätten sie den Gott Israels gemeint, so würde יהוה gebraucht sein. Der Finger Gottes bezeichnet die schaffende Allmacht Ps. 8, 4. Luc. 11, 20 vgl. Ex. 31, 18.[1] Auf Pharao machte daher auch dieses Strafwunder keinen Eindruck.

Cap. VIII, 16 — IX, 12. Die drei folgenden Plagen.

Da die ägyptischen Zauberer in dem Wunder Mose's und Aarons, das sie nicht nachmachen konten, nur den Finger Gottes d. h. ein Werk irgend einer Gottheit, möglicherweise auch eines Gottes der Aegypter, aber nicht die Hand Jahve's, des Gottes der Hebräer, welcher die Entlassung Israels von Pharao forderte, finden, so tritt bei den folgenden Plagen die Scheidung der Israeliten von den Aegyptern ein, daß die Israeliten von denselben verschont bleiben; woraus jedermann erkennen konte, daß die Plagen von dem Gotte Israels kommen. Um diese Anerkennung noch deutlicher zu bewirken, werden die vierte und fünfte Plage durch Mose dem Könige nur angekündigt, aber nicht durch seine oder Aarons Vermittlung herbeigeführt, sondern von Jahve zur angekündigten Frist gesandt, ohne Zweifel aus keinem andern Grunde, als um dem Könige und seinen Weisen die noch mögliche Ausflucht des Unglaubens abzuschneiden, sie für Wirkungen kräftiger Zauberei Mose's und Aaron's zu halten.

C. VIII, 16—28. Die *vierte* Plage, von Mose wie die erste Pharao des Morgens am Wasser (am Nilufer) angekündigt, bestand in der Sendung von עָרֹב כָּבֵד „schwerem Ungeziefer", warscheinlich Hundsfliegen. Denn עָרֹב eig. Gemisch erklären die LXX durch κυνόμυια Hundsfliege, *Sym.* πάμμυια Allfliege, Gemisch von allerlei Fliegen. Diese Thiere, von *Philo* und vielen Reisenden als eine sehr lästige Plage beschrieben, vgl. *Hgstb.* a. a. O. S. 114 und *Rosenm. Schol. ad h. l.*, sind zahlreicher und beschwerlicher noch als die Stechmücken und in ihrer Wut, sich am menschlichen Körper, besonders in den Augenwinkeln und an den

---

1) Dagegen hat *Kurtz* (II S. 106) den Finger als Gegensatz zu dem Arme Gottes gefaßt — ‚der Arm bezeichnet die siegende Macht, der Finger die zurechtweisende Mahnung und Lehre' — und in dem Bekenntnisse der Zauberer eine Weisung gefunden, ‚daß die Götter Aegyptens selbst die Forderung Israels als gerecht und billig anerkennen und blos darum sich weigern, den Kampf mit Mose's Gott fortzusetzen.' Sehr gesucht und mit den bibl. Vorstellungen vom Finger Gottes ganz unvereinbar.

Rändern der Augenlider festzusetzen, eine fürchterliche Plage. כָּבֵד von schwerer Menge wie 10, 14. Gen. 50, 9 u. ö. Von diesem Geschmeiße sollen voll werden „die Häuser der Aegypter und auch der Erdboden auf dem sie (die Aegypter) sind" d. i. der von Häusern unbesezte Teil des Landes, dagegen das Land Gosen, wo die Israeliten wohnen, soll davon verschont bleiben. הִפְלָה scheiden, auszeichnen in wundersamer Weise, *c. accus.* wie Ps. 4, 4, gewöhnlich mit בֵּין einen Unterschied machen 9, 4. 11, 7. עָמַד stehen auf einem Lande s. v. a. das Land bewohnen, innehaben, nicht: bestehen d. i. leben 21, 21. V. 19. „Und ich werde eine Erlösung setzen zwischen meinem Volke und deinem Volke" פְּדוּת bed. nicht *διαστολή*, *divisio* (LXX *Vulg.*), sondern Lösung, Erlösung. Die Befreiung von dieser Plage ist wesentlich eine Erlösung für Israel, an der die Auszeichnung Israels vor den Aegyptern offenbar wird. An dieser, eine Auszeichnung und Erlösung zwischen dem Volke Gottes und den Aegyptern setzenden, Plage soll Pharao erkennen, daß der Gott, welcher diese Plage verhängt, nicht irgendwelche Gottheit Aegyptens ist, sondern „Jahve mitten im Lande" (Aegypten), d. h. wie *Kn.* richtig erklärt, *a)* daß Israels Gott der Urheber der Plage sei, *b)* daß er auch über Aegypten Macht habe, und *c)* überhaupt die höchste Macht sei, oder prägnanter ausgedrükt, daß Israels Gott der mit unbedingt freier Allmacht in und über Aegypten waltende absolute Gott sei. V. 20 ff. Von dieser Plage, von der das Land verderbt (תִּשָּׁחֵת), verwüstet wurde, sofern die Fliegen nicht blos die Menschen peinigen, fressen (Ps. 78, 45) und durch blutige Beulen, die ihr Stich erzeugt, entstellen, sondern auch die Gewächse, in die sie ihre Eier legen, verderben, ward Pharao so erschüttert, daß er Mose und Aaron rufen ließ und ihnen die Erlaubnis gab: ihrem Gotte zu opfern „im Lande." Auf diese beschränkende Bedingung konte Mose nicht eingehen. „Es ist nicht festgestelt also zu tun" (נָכוֹן bed. nicht *aptum, conveniens*, sondern *statutum, rectum*), aus zwei Gründen: *a)* weil ein Opfern im Lande den Aegyptern ein Greuel sein und sie aufs höchste erbittern würde (v. 22), *b)* weil sie Jahve ihrem Gotte nur so opfern können, wie er zu ihnen geredet (v. 23). Ein Greuel für die Aegypter würde das Opfern der Israeliten im Lande sein, nicht weil sie Thiere opferten, die den Aegyptern als heilig galten. Denn erstlich paßt für heilige Opferthiere nicht das W. תּוֹעֵבָה *Greuel,* sodann waren auch von den Opferthieren der Israeliten die Stiere, Kälber und Schafe den Aegyptern nicht heilig, sondern nur die Kühe. Der Greuel würde vielmehr darin liegen, daß die Israeliten dabei nicht die bei den Aegyptern geltenden peinlichen Vorschriften über die Reinheit der Opferthiere beobachten (vgl. *Hgstb.* a. a. O. S. 115 f.), überhaupt nicht die ägyptischen Opfersatzungen befolgen würden. Darin konten die Aegypter eine Mißachtung ihrer Religion und ihrer Götter erblicken, *qui si mos sacrificandi receptus violetur, putabant se et deos suos gravi affici contumelia* (*Calv.*), und darüber so aufgebracht werden, daß sie die Israeliten steinigen würden. Das הֵן vor נִזְבַּח ist noch das Weisewörtchen *siehe,* steht aber vor einem ohne Bedingungspartikel eingeführten Conditionalsatze auf der Grenze

des Uebergangs in die Bedeutung *wenn,* die es im Chaldäischen erhalten und hie und da auch schon im Hebräischen (z. B. Lev. 25, 20) angenommen hat, s *Ew.* § 103[g]. — V. 24–28. Diese Gründe mußten auch dem heidnischen Könige auf seinem religiösen Standpunkte einleuchten. Er verspricht daher, das Volk zu der Opferfeier in die Wüste ziehen zu lassen, nur solle es sich nicht weit entfernen, wenn Mose und Aaron durch ihre Fürbitte ihn und sein Volk von dieser Plage befreien würden. Mose sagt ihm die Entfernung des Ungeziefers am nächsten Tage zu, bemerkt aber zugleich dem Könige, daß er nicht wiederum, wie früher v. 4, täuschen solle. Aber Pharao verstokte — sobald die Plage weggenommen war, auch dies Mal sein Herz, wie nach der zweiten Plage v. 11, worauf וַיַּכְבֵּד וגו׳ v. 28 zurückweist.

C. IX, 1—7. Die *fünfte* Plage besteht in einer schweren **Viehpest,** welche das auf dem Felde befindliche Vieh (מִקְנֶה das lebendige Eigentum) der Aegypter wegrafft. Um anzudeuten, wie Pharao durch sein hartnäckiges Widerstreben die Schuld häuft, wird bei Ankündigung dieser Plage zu dem: „wenn du dich weigerst zu entlassen“ (vgl. 7, 27) hinzugefügt: und sie (die Israeliten) *noch* festhältst“ (עוֹד noch ferner, nachdem Jahve seinen Willen dir schon so eindringlich kundgetan). V. 3. „Die Hand Jahve's wird sein (הוֹיָה nur hier, da das *partic.* von הָיָה sonst von der Form הֹוֶה gebildet wird Neh. 6, 6. Pred. 2, 22) wider dein Vieh als sehr schwere Pest (דֶּבֶר eig. das Wegraffende, die Pest, zur Construct. vgl. *Ew.* §. 279[d]), d. h. wird es mit schwerer Pest schlagen. Dabei wird wiederum zwischen den Israeliten und den Aegyptern unterschieden. Von allem den Söhnen Israels gehörenden Vieh (מִכָּל־לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל) soll nicht eins (דָּבָר v. 4 = אֶחָד v. 6) sterben. Auch wird eine bestimte Zeit für den Eintritt der Plage gesezt, wie schon bei der vorigen (8, 19), damit Pharao, da Viehseuchen in Aegypten zu Zeiten vorzukommen pflegen (vgl. *Pruner*, die Krankheiten des Orients S. 108. 112 f.), in dieser Viehpest ein Strafgericht Jahve's erkenne. V. 6. In den W.: „es starb *alles* Vieh der Aegypter“ ist das כֹּל schon an sich nicht im absoluten Sinne zu nehmen, sondern nach populärer Ausdrucksweise eine solche Menge bezeichnend, daß das Uebrigbleibende kaum mehr in Betracht komt, sodann aber nach v. 3 auch auf das *auf dem Felde* befindliche Vieh zu beschränken. Denn nach v. 9 und 19 blieb noch viel Vieh der Aegypter von dieser Seuche verschont, obgleich sie sich auf alle Gattungen des von ihnen gehaltenen Viehs — Pferde, Esel, Kamele, Rinder und Schafe — erstrekte und schon dadurch von den natürlichen Viehseuchen unterschied. V. 7. Aber das harte Herz Pharao's blieb gegen diese Plage verstokt, obgleich er sich durch angestelte Nachfrage von der Verschonung des Viehes der Israeliten überzeugt hatte.

V. 8—12. Die *sechste* Plage schlägt Menschen und Vieh mit **Geschwüren hervorbrechend** in Blattern. שְׁחִין eine in Aegypten gewöhnliche Krankheit (Deut. 28, 27) von dem ungebr. שָׁחַן سخن *incaluit,* bed. Entzündung, dann *Geschwür* (Lev. 13, 18 ff. 2 Kg. 20, 7). אֲבַעְבֻּעֹת von בּוּעַ hervorquellen, anschwellen, bed. Blasen, Beulen *φλυκτίδες* (LXX) *pustulae.* Das natürliche Substrat dieser Plage finden die

meisten neuern Ausleger in den sog. Nilblattern, die in leichten unzähligen Knötchen auf der scharlachroth gefärbten Haut hervortreten und sich in kurzer Zeit in kleine runde und sehr dicht stehende Bläschen umwandeln, von den Aegyptern حمو النيل (*Ḥam el Nil*) d. h. Hitze der Ueberschwemmung genant; nach *Dr. Bilharz* bei *Seetzen* (R. IV S. 448) ein Ausschlag, der im Sommer, besonders im Spätsommer zur Zeit der Ueberschwemmung auftritt und ein prickelndes, brennendes Gefühl auf der Haut hervorbringt, oder nach *Seetzen* (III S. 204 f.) ‚aus lauter rothen kleinen, wenig gewölbten Erhabenheiten in der Haut' besteht, zuweilen sehr stark juckt und kleine Stiche gibt, wie man beim Scharlachfieber empfindet (S. 209). Die Ursache dieses Ausschlags, der übrigens nur bei Menschen, nicht auch bei Thieren vorkomt, ist noch nicht aufgehellt, indem Einige ihn vom Wasser, Andere von der Hitze herleiten. Vgl. *Pruner* Krankh. des Or. S. 138 ff. Dagegen *Leyrer* in *Herzogs* Realencycl. XI S. 409 denkt an den ‚zur fünften Plage in ätiologischer Beziehung stehenden *Anthrax*, ein schwarzes Brandschwär, dessen Vorkommen häufig nach Viehseuchen, besonders dem Milzbrande des Rindviehes beobachtet wurde, und an welches der Name ἄνθραξ Kohle und das damit zusammenstimmende sinnbildliche Sprengen von Ofenruß erinnern möchte.' Bedeutsam ist jedenfalls die Art, wie diese Plage herbeigeführt wird, obwol kaum mehr mit Sicherheit zu deuten, zumal auch die der Plage zu Grunde liegende natürliche Krankheit ungewiß bleibt. Mose und Aaron nehmen auf Gottes Geheiß die Hände voll Ofenruß, streuen ihn himmelwärts, so daß er zu Staub über das ganze Land Aegypten wird d. h. wie Staub in der Luft über das ganze Land fliegt und an Menschen und Vieh zu Geschwüren wird. פִּיחַ מִּכִּבְשָׁן Ruß oder Asche vom Schmelz- oder Kalkofen. פִּיחַ von פּוּחַ blasen, ist wol schwerlich blos die Loderasche, *favilla a difflando dicta*, sondern wie αἰθάλη (LXX) Ruß und Asche, rußige Asche. כִּבְשָׁן ist nicht ein Back- oder Kochofen (תַּנּוּר) sondern nach *Kimchi* der Schmelzofen oder Kalkofen, aber nicht *a metallis domandis* (*Mich. Suppl. Ges. Thes.*) benant, sondern von כָּבַשׁ in der Grundbed. zusammendrücken, daher *a*) erweichen, schmelzen, *b*) niedertreten (*Meier* Wurzelwörterb.). Unzulässig erscheint die Ansicht von *Sam. Burder* in *Rosenm.'s* A. u. N. Morgenl. I S. 288 f., für die sich *Hävern.* (Theol. d. A. T. S. 182) und *Kurtz* (II S. 109) entschieden haben, daß die symbolische Handlung Mose's in Beziehung stehe zu dem von *Plutarch* (*De Is. et Osir. p. 318 ed. Hutten*) erwähnten alten Sühnritus der Aegypter, die Asche von Opfern, besonders von Menschenopfern umherzustreuen. Denn sie ruht auf der Voraussetzung, daß Mose die Asche von einer zur Verbrennung der Opfer bestimten Feuerstätte genommen habe; eine Voraussetzung, zu welcher weder כִּבְשָׁן noch פִּיחַ paßt. Denn כבשן bed. nicht Feuerstätte, noch weniger eine zur Verbrennung der Opfer bestimte Feuerstätte, und die von Opferthieren behufs der Reinigung gewonnene Asche heißt nicht פִּיחַ sondern אֵפֶר Num. 19, 10. Außerdem stimt die Deutung dieser Handlung, daß die zur Reinigung bestimte Asche in der Hand Mose's Unreinigkeit hervorrufe als Versinnbildlichung des Ge-

dankens, ‚daß die religiöse Reinigung, welche der ägyptische Opfercultus verspricht, in Warheit nur Verunreinigung ist,‘ gar nicht mit der Wirkung, die sie hervorbringt. Die von Mose in die Luft gestreute Asche wirkte nicht Verunreinigung, sondern erzeugte Geschwüre oder Blattern, von denen nicht ohne weiteres vorauszusetzen, daß die Aegypter sie als religiöse Verunreinigung betrachteten. Endlich handelte es sich bei keiner Plage um eine Verurteilung des ägyptischen Cultus oder Opferwesens, weil Pharao ja nicht den ägyptischen Götzendienst den Israeliten aufdringen, sondern nur sie nicht aus seinem Lande ziehen lassen wolte.

Die Asche oder der Ruß des Schmelz- oder Kalkofens hat ohne Zweifel eine ähnliche Beziehung zu der daraus entstehenden Plage, wie das Wasser des Nils und der Staub des Erdbodens zu den drei aus ihnen hervorgegangenen Plagen. Wie Pharao und sein Volk den segenspendenden Wassern des Nils und dem fruchtbaren Erdboden Wolstand, Reichtum und Ueberfluß an irdischen Gütern verdankten, so gingen aus den Kalköfen so zu sagen die großen Bauten von Städten und Pyramiden hervor, in welchen die alten Pharaonen die Macht und Herrlichkeit ihrer Regierungen zu verewigen strebten. Wenn bei den drei ersten Plagen die natürlichen Hilfsquellen des Landes von Jahve durch seine Boten Mose und Aaron in Quellen des Unheils verwandelt wurden, so solte die sechste Plage dem stolzen Könige zeigen, daß Jahve auch die Macht habe, aus den Werksätten seiner Prachtbauten, zu welchen er die Kraft der Israeliten verwandte und sie mit Lastarbeiten so arg bedrükte, daß sie sich in Aegypten wie in einem Glühofen zur Schmelzung des Eisens befanden (Deut. 4, 20), Verderben für ihn zu bereiten und selbst den Ruß oder die Asche der Kalköfen, dieses Residuum der Feuersglut und Abbild der Glut, in welcher Israel schmachtete, zu einem Samen zu machen, welcher auf seinen Befehl in die Luft gestreut hitzige Geschwüre an Menschen und Vieh in ganz Aegypten hervorbringt. Diese Geschwüre sind die erste Plage, die das Leben der Menschen angreift und gefährdet, und in dieser Eigenschaft das erste Vorzeichen des Todes, welchen Pharao durch fortgeseztes Widerstreben sich bereiten werde. Gegen diese Plage vermögen den König auch seine Priester mit ihren Geheimkünsten so wenig zu schützen, daß sie vielmehr selbst von ihr ergriffen werden, nicht mehr vor Mose stehen können, allen ferneren Widerstand gegen ihn aufgeben müssen. Aber Pharao nahm auch diese Plage nicht zu Herzen und verfiel dem göttlichen Verhängnisse der Verstockung.

Cap. IX, 13 — XI, 10. Die drei lezten Plagen.

Da die bisherigen Plagen nicht vermocht hatten, das unbeugsame Herz Pharao's unter den Willen des allmächtigen Gottes zu beugen, so wurden ihm in noch drei Plagen, die an Furchtbarkeit alle frühern übertreffen, die Schrecken des Gerichts gezeigt, dem er unausweichlich verfallen werde. Daß mit denselben der lezte entscheidende Schlag

vorbereitet werden soll, darauf weist schon der große Ernst, mit dem sie v. 13—16 dem verstokten Könige angekündigt werden, hin. Diesmal will Jahve alle seine Schläge (מַגֵּפוֹת) an das Herz Pharao's und gegen seine Knechte und sein Volk senden (v. 14). אֶל־לִבְּךָ bed. nicht gegen deine Person, denn לֵב wird nicht für נֶפֶשׁ und auch נֶפֶשׁ nicht als Umschreibung der Person gebraucht, sondern die Schläge sollen an das Herz des Königs gehen. *Plagas fore denuntiat, quae non caput tantum et brachia affligant, sed quae penetrent ad cor ipsum et lethale vulnus visceribus infligant. Calv.* Aus dem *plur.* מַגֵּפוֹת ergibt sich, daß diese Drohung sich nicht blos auf die siebente Plage, den Hagel, sondern auf alle noch übrigen Plagen bezieht, durch welche Jahve dem Könige kundtun will, daß „auf der ganzen Erde nicht seines gleichen" ist d. h. daß keiner der Götter, welche die Heiden anbeten, ihm, dem einigen wahren Gotte, gleicht. Denn (v. 15 f.) — um dies zu zeigen — hat Jahve nicht sofort Pharao samt seinem Volke mit Pest geschlagen und von der Erde vertilgt, sondern ebendeshalb ihn hingestelt, um ihn seine Kraft sehen d. h. warnehmen, fühlen zu lassen und seinen Namen auf der ganzen Erde zu verherrlichen. In v. 15 ist שָׁלַחְתִּי וגו׳ als Bedingungssatz mit dem folgenden וַתִּכָּחֵד zu verbinden: „denn hätte ich jezt meine Haud ausgestrekt und geschlagen dich . . . so wärest du vertilgt worden," vgl. *Ew.* §. 355[a] mit §. 357[b]. וְאוּלָם *attamen,* jedoch הֶעֱמַדְתִּיךָ bildet den Gegensatz zu תִּכָּחֵד und heißt: stehen oder bestehen lassen, wie 1 K. 15, 4. 2 Chr. 9, 8 (*διετηρήθης* LXX). Das Stehenlassen hat aber zur Voraussetzung das Hinstellen. In dieser ersten Bed. hat der Apostel Paulus Röm. 9, 17 dem Zwecke seiner Entwicklung gemäß העמדתי durch *ἐξήγειρα* wiedergegeben, weil dadurch ‚Gott entschiedener als der den Pharao in seinem ganzen Tun und Lassen absolut Bedingende hervortritt' (*Philippi,* zu Röm. 9, 17). Der Zweck, für welchen Gott Pharao noch bestehen läßt, nicht sofort vernichtet hat, ist ein zwiefacher: *a*) daß Pharao selbst die Macht Jahve's erfahre (הַרְאֹת sehen d. i. erfahren lassen), wodurch er genötigt wird mehr als einmal Jahve die Ehre zu geben (v. 27. 10, 16 f. 12, 31), *b*) daß der Name Jahve's (über שֵׁם vgl. zu 6, 2) auf der ganzen Erde erzählt werde. Da in Pharao sich nicht blos der Troz des natürlichen Menschen wider Gottes Wort und Willen, sondern zugleich die Feindschaft der Weltmacht gegen den Herrn und sein Volk concentrirte, so manifestirte sich in den über ihn verhängten Gerichten ebenso sehr die Geduld, Gnade und Langmut als die Heiligkeit, Gerechtigkeit und Allmacht des lebendigen Gottes zur Warnung für die unbußfertigen Sünder wie zur Glaubensstärkung der Frommen auf eine für alle Zeiten und Lagen des Reiches Gottes im Kampfe mit der gottfeindlichen Welt vorbildliche Weise. Die Kunde von dieser herrlichen Manifestation Jahve's verbreitete sich alsbald unter allen umwohnenden Völkern (vgl. 15, 14 ff.) und drang nicht nur zu den Arabern sondern auch zu den Griechen und Römern, endlich mit dem Evangelio zu allen Völkern der Erde, vgl. *Tholuck* zu Röm. 9, 17.

C. IX, 17—35. Die *siebente* Plage. Um Pharao's Widerstreben zu brechen, will Jahve einen seit der Gründung Aegyptens unerhört furcht-

baren Hagel mit Donnern und Feuerklumpen senden und alles was auf dem Felde ist an Menschen und Vieh erschlagen. עוֹדְךָ מִסְתּוֹלֵל „noch dämmest du dich gegen mein Volk.“ הִסְתּוֹלֵל sich dämmen, als Damm aufwerfen d. h. sich widersetzen, von סָלַל aufschütten Erde zu einem Damme oder Walle. כָּעֵת מָחָר um diese Zeit morgen — um Pharao noch Zeit zur Ueberlegung und Besinnung zu geben. Anstatt: „von dem Tage da Aegypten gegründet worden bis jezt“ (v. 18) heißt es v. 24: „seitdem es zu einem Volke geworden,“ also seitdem Aegypten als Volk oder Reich besteht. הִוָּסְדָה ohne Mappik wie 2, 3. Der gute Rath, den Mose v. 19 dem Könige geben soll: Vieh und Menschen auf dem Felde zu flüchten (הָעֵז von הֵעִיז vgl. Jes. 10, 31 = הֵנִיס v. 20) d. h. unter schützendes Obdach zu bringen, und der auch von den gottesfürchtigen Aegyptern befolgt wurde (v. 21), ist ein Zeichen göttlicher Gnade, welche den Verstokten noch retten, vor dem Verderben bewahren will. *Φιλάνθρωπος ὢν ὁ δεσπότης ἐλαίῳ τὰς τιμωρίας κεράννυσιν. ἄλλως τε καὶ ᾔδει τινὰς ἀξίους φειδοῦς. Theodoret.* Auch bei Pharao war die Möglichkeit, sich dem Willen Gottes zu unterwerfen, noch vorhanden, die Verstockung noch nicht vollendet. Da er jedoch das Wort des Herrn nicht beachtete, so wurde das angekündigte Gericht vollzogen v. 22—26. „Jahve gab קֹלֹת Stimmen,“ in v. 28 קֹלֹת אֱלֹהִים „Gottesstimmen“ genant. So heißt der Donner (vgl. 19, 16. 20, 18. Ps. 29, 3—9) als die gewaltigste Offenbarung der göttlichen Allmacht, die in ihm zu den Menschen redet (Apok. 10, 3 f.) und an die Schrecken des Gerichts mahnt. Diese Schrecken wurden hier erhöht durch Feuerklumpen, die mit dem, Menschen und Vieh auf dem Felde erschlagenden, Gewächse vernichtenden und Bäume zerschmetternden, Hagel vom Himmel herabfuhren. וַתִּהֲלַךְ אֵשׁ אַרְצָה „und Feuer fuhr zur Erde“; תִּהֲלַךְ ein an *hitp.* anklingendes *kal* in der Bedeutung *grassari,* wie Ps. 73, 9 s. *Del.* z. d. St. אֵשׁ מִתְלַקַּחַת sich gegenseitig fassendes d. i. zusammengeballtes Feuer, vgl. Ez. 1, 4. ‚Der Blitz hatte die Gestalt von Feuerklumpen, die wie Brandfackeln herabfuhren‘ (*Baumg.*). In כָּל־עֵשֶׂב und כָּל־עֵץ v. 25 ist das כֹּל wie in v. 6 nicht zu premiren, wie aus 10, 5 erhellet. Gewitter sind zwar in Unter- und Mittelägypten nicht häufig, kommen aber doch in den Monaten December bis April öfter vor, wobei zuweilen auch Hagel, selten aber in beträchtlicher Stärke fält, vgl. *Hgstb.* a. a. O. S. 119. *Lepsius* Briefe aus Aeg. S. 26 f. *Seetzen* R. III S. 398 *Pruner* Krankh. des Or. S. 36. An und für sich waren also Donner, Blitze und Hagel keine unerhörten Dinge. Auch fielen sie in die Jahreszeit, in der sie sonst in Aegypten einzutreten pflegen, nämlich in die Jahreszeit, da das Vieh auf dem Felde sich befindet d. i. in den Monaten Januar bis April, in welchen allein dort das Vieh auf die Weide getrieben wird, vgl. *Niebuhr* Reise I S. 142 u. a. Belege bei *Hgstb.* S. 121. Der übernatürliche Charakter dieser Plage zeigt sich daher außer in der Ankündigung derselben durch Mose und in der Verschonung des Landes Gosen (v. 26) ganz besonders in der furchtbaren Größe des Hagelwetters, die auch auf Pharao einen stärkeren Eindruck macht als alle früheren. Denn (v. 27 ff.) er ließ Mose und Aaron rufen und bekante ihnen: „ich habe

gesündigt diesmal, Jahve ist gerecht, ich und mein Volk sind die Frevler.“ Aber schon die Beschränkung seiner Versündigung durch הַפַּעַם auf diesen einen Fall zeigt, daß seine Reue nicht tief ging, daß ihm mehr die Schrecken der in den furchtbaren Donnern und Blitzen sich offenbarenden Majestät Gottes dieses Bekentnis abnötigten als wahre Erkentnis seiner Sündenschuld. Das zeigt auch seine weitere Rede v. 28: „Betet für mich zu Jahve und genug sei (רַב *satis* wie Gen. 45, 28) vom Sein (מִהְיֹת) der Gottesstimmen und des Hagels“ d. h. des Donners und Hagels ist genug gewesen, sie mögen nun aufhören. V. 29. Mose sagt ihm Gewährung seiner Bitte zu, damit er erkenne: „daß das Land dem Jahve sei“ d. h. daß Jahve über Aegypten als Herr gebiete (vgl. 8, 18), erklärt ihm aber zugleich, daß seine und seiner Knechte Furcht nicht die echte Gottesfurcht sei. וְאַתָּה וַעֲבָדֶיךָ steht absolut vorauf: „dich und deine Knechte anlangend weiß ich.“ יְרֵא מִפְּנֵי יי׳ bezeichnet die wahre Gottesfurcht, welche die willige Unterwerfung unter den Willen des Herrn in sich schließt. Zu beachten ist יְהוָֹה אֱלֹהִים Jahve, der Elohim, das höchste zu fürchtende Wesen oder in Warheit Gott ist.

In v. 31. 32 wird passend die Angabe über den Schaden, welchen der Hagel angerichtet, eingefügt als Beleg dafür, was schon verloren war und was bei fortgehender Weigerung noch zu verlieren war. „Der Flachs und die Gerste waren zerschlagen, denn die Gerste war Aehre und der Flachs war גִּבְעֹל Blütenknospe“ (vgl. *Ges. Thes. p. 261*), d. h. beide waren noch nicht ganz reif, standen aber schon *in Aehren und* Blütenknospen, daß sie vom Hagel zerknikt und vernichtet wurden. Dagegen „der Waizen und der Spelt oder Dinkel (כֻּסֶּמֶת *Ges. Thes. p. 702*) wurden nicht zerschlagen, weil sie zart oder spätzeitig“ (אֲפִילֹת *Ges. Thes. p. 137*), d. h. noch keine Aehren hatten, also vom Hagelschlag nicht geknikt werden konten. Diese Angaben stimmen mit den Naturverhältnissen Aegyptens überein. Nach *Theophr. Hist. plantt. 8, 3* und *Plin. H. n. 18, 7* wird in Aegypten die Gerste im sechsten Monat nach der Saat geerntet, der Waizen im siebenten. Die Gerste reift mit dem Monate Februar, wird zum Teil schon Ende Februars oder Anfang des März reif; der Waizen reift Ende des März und Anfang des April, vgl. *Forskal Flora aeg. p. XLIII. v. Schubert* Reise II S. 175. Der Flachs blüht Ende Januars und bekomt um diese Zeit auch schon Knospen, vgl. *Forsk. p. LV v. Schub.* II S. 137. Der Spelt wird in der Gegend von Alexandria, also ganz im Norden Aegyptens, Ende Aprils reif (*Forsk. p. 26*), weiter südlich wol etwas früher, da nach anderen Angaben Waizen und Spelt gleichzeitig zur Reife gelangen, s. *Hgstb.* S. 122. Mithin erfolgte die Plage des Hagels gegen Ende Januars, spätestens in der ersten Hälfte Februars, so daß wenigstens 8 Wochen zwischen der siebenten und der zehnten Plage liegen. Der Hagel hatte also die Hälfte der wichtigsten Feldfrüchte zerschlagen, die Gerste, ein bedeutendes Nahrungsmittel für Menschen, besonders die ärmere Volksklasse, und für Vieh, und den Flachs nach *Herod. II, 81. 105* ein sehr wichtiges Produkt Aegyptens, während der Spelt, aus dem nach *Herod. II, 36. 77* die Aegypter vorzugsweise ihr Brot buken,

und der Waizen noch verschont blieben. V. 33–35. Pharao aber wurde auch durch diese Plage nicht zur Sinnesänderung bewogen. Sobald sie auf Mose's Fürbitte aufgehört hatte, fuhr er fort mit seinen Knechten zu sündigen und sein Herz zu verstocken.

C. X, 1—20. Die *achte* Plage, **die Heuschrecken.** V. 1–6. Da Pharao's Troz sich noch immer nicht unter den Willen Jahve's beugt, so erhält Mose den Auftrag, ihm eine neue, zum Teil noch schlimmere Plage anzukündigen. Dabei sagt Gott Mosen zur Stärkung seines Glaubens, daß die Verhärtung Pharao's und seiner Knechte von ihm verhängt sei, damit diese Zeichen unter ihnen geschehen und Israel für alle Geschlechter daran erkenne, daß er Jahve sei, vgl. 7, 3—5. Wie Israel diese Wunderzeichen seinen Kindern und Kindeskindern erzählte, das zeigen Ps. 78 u. 105. שִׁית אֹתֹת Zeichen setzen, bereiten (v. 1) wechselt mit שׂוּם (v. 2) in derselben Bedeutung, s. 8, 8. Das Suffix in בְּקִרְבּוֹ (v. 1) geht auf Aegypten als Land und in בָּם (v. 2) auf die Aegypter. In תְּסַפֵּר ist Mose als Repräsentant des Volks angeredet. הִתְעַלֵּל sich mit jem. zu tun machen, meist *sensu malo* ihm übel mitspielen 1 Sam. 31, 4 mit בְּ *pers.* Treffend *de Wette:* ‚wie ich meine Macht ausgelassen.' V. 3. Da Pharao bei der vorigen Plage Jahve als gerecht anerkant hatte (9, 27), so wird ihm jezt seine Verschuldung schärfer vorgehalten: „Wie lange weigerst du dich, dich zu demütigen vor mir?" (לֵעָנֹת für לְהֵעָנֹת wie *34, 24 s. Ges. §. 19, 3*). V. 4 ff. Zur Strafe für diese hartnäckige Weigerung wird Jahve Heuschrecken in so furchtbarer Menge, wie sie Aegypten niemals gesehen, herbeiführen, daß sie alles was an Pflanzen vom Hagelschlag übrig geblieben, fressen und selbst die Häuser anfüllen werden. „Sie werden das Auge der Erde bedecken." Dieser dem Pentateuche eigentümlichen Redeweise, die nur noch v. 15 und Num. 22, 5 u. 11 wiederkehrt, liegt die altertümliche, echt poetische Anschauung zu Grunde, daß die Erde mit ihrem Pflanzenschmucke den Menschen anblicke. Durch die Umdeutung des Auges (עַיִן) in Oberfläche wird die eigentliche Bedeutung des Bildes verwischt, besser: Angesicht. In der den Erdboden bis zur Unsichtbarkeit bedeckenden Menge liegt die Furchtbarkeit dieser Plage, da die Heuschreckenschwärme alles Grün der Erde verzehren. יֶתֶר הַפְּלֵטָה „das Ueberbleibsel der Rettung" wird gleich näher erklärt durch: „was euch übrig geblieben vom Hagel," nämlich vom Getraide die Spelt- und Waizenpflanzen und alles übrige Kraut (v. 12 u. 15). Für: „alle sprossenden Bäume" (v. 5) steht in v. 15: „alle Baumfrüchte und alles Grün (יֶרֶק) an den Bäumen." Ueber das Eindringen der Heuschrecken in die Häuser vgl. *Bar Hebraei Chron. syr.* in *Boch. Hieroz. III p. 283* und *Beauplan* in *Oedm.* Verm. Samml. III S. 84 ff.

V. 7—11. Die Ankündigung einer so furchtbaren Heuschreckenplage, wie sie die Väter und die Urväter seit ihrem Dasein auf Erden d. h. seit Erschaffung der Menschen nicht gesehen (v. 6), sezte die Knechte Pharao's dermaßen in Furcht, daß sie den König zur Entlassung der Israeliten zu bewegen versuchten. „Wie lange soll dieser (Mose) uns zum Fallstricke sein? — Erkenst du noch nicht, daß Aegypten zu

Grunde geht?“ מוֹקֵשׁ Fallstrick, Sprenkel zum Fangen der Thiere und Vögel, ist Bild des Verderbens. הָאֲנָשִׁים bed. nicht die Männer sondern die Leute. Die Knechte wünschen die Entlassung des ganzen Volks, die Mose forderte, Pharao hingegen will sich nur zur Entlassung der Männer (הַגְּבָרִים v. 11) verstehen. V. 8. Da Mose nach Ankündigung der Plage von Pharao weggegangen war, so wurde er in Folge der dem Könige von seinen Knechten gemachten Vorstellung mit Aaron zurückgeholt (יוּשַׁב אֶת über diese Constr. des Passiv. s. zu Gen. 4, 18), und vom Könige gefragt, wer denn alles zum Feste ziehen wolle. מִי וָמִי „wer und wer noch weiter sind die Gehenden?“ d. h. die welche gehen wollen. Mose verlangt den Auszug des ganzen Volkes ohne Unterschied des Alters und Geschlechts samt seinen Viehherden. Jünglinge und Greise, Söhne und Töchter nent er, die Frauen als zu den Männern gehörend unter dem „wir“ mit begreifend. Obgleich er nun diese Forderung damit motivirt, daß es einem Feste Jahve's gelte, so wird doch Pharao darüber so entrüstet, daß er zuerst höhnend antwortet: „Es sei also; Jahve sei mit euch sowie ich euch und eure Kleinen entlasse“ d. h. Jahve möge euch eben so helfen als ich euch mit euren Kleinen entlasse. Darin lag eine Verhöhnung nicht nur Mose's und Aaron's, sondern zugleich Jahve's, der sich ihm doch schon durch gewaltige Machtäußerungen als ein Gott, der seiner nicht spotten läßt, kundgegeben hatte. Nach dieser Auslassung seines Unwillens erklärt Pharao den Boten Gottes, daß er ihr Vorhaben durchschaue. רָעָה נֶגֶד פְּנֵיכֶם „Böses ist vor eurem Gesichte“ d. h. ihr habt Böses vor. רָעָה nent er ihr Vorhaben, weil sie das Volk seinem Dienste entziehen wollen. לֹא כֵן „nicht also“ *sc.* geschehe was ihr begehrt. „Geht doch ihr Männer und dienet Jahve.“ Auch dieses Zugeständnis war nicht ernstlich gemeint. Das ergibt sich schon aus dem לְכוּ נָא „geht *doch*“, worin die Ironie nicht zu verkennen, und noch deutlicher daraus, daß er mit diesen Worten alle weitere Unterhandlung abbricht und Mose und Aaron forttreiben läßt. וַיְגָרֶשׁ man trieb sie fort; das Subject ist nicht genant, weil von selbst klar, daß die anwesenden königlichen Diener die Wegtreibenden waren. „Denn dieses seid ihr suchend.“ אֹתָהּ bezieht sich nur auf עִבְדוּ אֶת יי׳, worunter der König die Opferfeier versteht, zu der nach seiner Meinung nur die Männer nötig seien, nicht als ob er unter dem Volke, dessen Entlassung Mose forderte, nur die Männer verstanden hätte (*Kn.*). Die Beschränkung der Ausziehenden auf die Männer war reine Willkür, da nach *Herod. II, 60* auch die Aegypter religiöse Festfeiern hatten, zu welchen die Weiber mit den Männern auszuziehen pflegten.

V. 12—15. Nach dieser schnöden Behandlung seiner Gesandten befahl Jahve Mosen, die angedrohte Plage über das Land zu bringen. „Recke deine Hand aus über das Land Aegypten mit Heuschrecken,“ בָּאַרְבֶּה d. h. so daß die Heuschrecken kommen. Durch בְּ wird die die Hauptsache begleitende Nebensache hinzugefügt, s. *Ew.* §. 217[f. 3]. עָלָה vom feindlichen Anrücken eines Heeres über ein Land. Die Heuschrecken sind als Kriegsheer vorgestelt wie Joel 1, 6. Wie die Heu-

schrecken in Aegypten keine unerhörte Plage sind, so werden sie auch in diesem Falle wie sonst vom Winde herbeigeführt, vgl. *Boch. Hieroz. III p. 283sqq. Rosenm.* A. u. N. Morgld. I S. 291 ff. *Forskal Descr. animall. p. 81.* Wunderbar ist hiebei zunächst, daß als Mose seine Hand mit dem Stabe über Aegypten erhob, Jahve einen Ostwind über das Land trieb, der einen Tag und eine Nacht wehte und am folgenden Morgen die Heuschrecken brachte (נָשָׂא sofern die Heuschreckenschwärme wirklich vom Winde getragen werden). רוּחַ־קָדִים Ostwind nicht *νότος* (LXX), Südwind, wie auch *Boch. l. c. p. 287* wolte. Denn obschon die Heuschreckenschwärme nach Aegypten gewöhnlich aus Aethiopien oder Libyen, also mit dem Süd- oder Südwestwinde kommen, so werden sie doch zuweilen von dem Ostwinde aus Arabien gebracht, wie es unter anderen *Denon* bei *Hgstb.* S. 122 f. beobachtet hat. Daß der Wind einen Tag und eine Nacht wehte, bevor er die Heuschrecken brachte, deutet an, daß sie aus weiter Ferne herbeigeführt wurden, worin Jahve seine über die Grenzen Aegyptens weit hinaus reichende, über alle Länder gebietende Allmacht den Aegyptern kundtat. Wunderbar ist ferner an dieser Plage die unerhörte Ausbreitung über das ganze Gebiet Aegyptens, während von gewöhnlichen Heuschreckenzügen nur einzelne Landesteile heimgesucht werden. Darin hat dieses Gericht seines gleichen nicht, weder vorher noch nachher v. 14. Die Worte: „vor ihnen waren nicht also die Heuschrecken gleich diesen und nach ihnen wird nicht also sein“ darf man nicht zu einer *hyperbolica et proverbialis locutio, qua significatur nullam fuisse memoriam tam noxiarum locustarum* (*Ros.*) abschwächen. Denn mit Joel 2, 2 können sie schon deshalb nicht in Widerspruch stehen, weil unsere Beschreibung von Aegypten, die des Joel vom Lande Israel handelt, außerdem auch die Schilderung Joels unverkennbar auf unsere Beschreibung Bezug nimt, anzudeuten, daß ein gleich furchtbares Gericht über das sündige Juda ergangen ist, wie vor Zeiten über Aegypten und den verstokten Pharao. In ihrer Furchtbarkeit ist diese ägyptische Plage ein Vorbild der Plagen, die dem Endgerichte vorhergehen, ein Typus für die Schilderung Apok. 9, 3—10, wie denn auch schon Joel in der zu seiner Zeit über Juda hereingebrochenen Plage einen Vorboten des Tages des Herrn erblikt (Joel 1, 15. 2, 1) d. i. des großen Gerichtstages, der sich in allen großen Gerichten der Weltgeschichte oder vielmehr des Kampfes des Reiches Gottes mit den Mächten dieser Welt stufenmäßig vollzieht und in dem lezten allgemeinen Weltgerichte zum Abschlusse kommen wird. V. 15. Die Verfinsterung des Landes und das Abfressen aller grünen Pflanzen durch Heuschreckenschwärme wird vielfach von Augenzeugen solcher Plagen berichtet. *Locustarum plerumque tanta conspicitur in Africa frequentia, ut volantes instar nebulae solis radios operiant. Leo Afric.* bei *Boch. l. c. p. 284. Solemque obumbrant. Plin. H. n. II, 29. Oedmann* III S. 85.

V. 16—20. Ueber diese Plage, die selbst *Plinius l. c. Deorum irae pestis* nent, erschrak Pharao so, daß er Mose und Aaron eilig kommen ließ, seine Versündigung gegen Jahve und gegen sie bekante und um

nur noch einmalige (הַפַּעַם wie Gen. 18, 32) Vergebung seiner Sünde und um Abwendung „dieses Todes“ durch ihre Fürbitte bei Jahve, ihrem Gotte bat. Pharao bekante gegen Jahve und seine Gesandten gesündigt zu haben. Es fehlte ihm also nicht an der Erkentnis, aber am Willen zur Sinnesänderung. Vergebung seiner Sünde wünschte er und Fürbitte bei Jahve, jedoch nicht zu wahrer Buße und Bekehrung, sondern nur zur Abwendung „dieses Todes.“ מָוֶת nent er die Heuschrecken, sofern sie Tod und Verderben bringen, das Land zu Grunde richten *Mors etiam agrorum est et herbarum atque arborum,* bemerkt *Boch. l. c. p. 286* mit Verweisung auf Gen. 47, 19. Hi. 14, 8. Ps. 48, 47. — V. 18 f. Um dem verstokten König die Größe der göttlichen Langmut zu zeigen, fleht Mose zum Herrn und der Herr wirft durch einen starken Westwind die Heuschrecken ins Schilfmeer. Der Ausdruck: „es wandte Jahve einen sehr starken Westwind“ ist *concis* für: Jahve wandte den Wind in einen sehr starken Westwind. Daß die Heuschrecken im Meere umkommen, ist vielfach bezeugt. *Gregatim sublatae vento in maria aut stagna decidunt. Plin. l. c.* Mehr bei *Boch. l. c. p. 287* und *Volney* Reise nach Syr. und Aeg. I S. 237. וַיִּתְקָעֵהוּ er stieß sie d. h. trieb sie mit unwiderstehlicher Gewalt in das Schilfmeer. יַם סוּף heißt das rothe Meer nach der gewöhnlichen Annahme von dem vielen Meertange (סוּף), der auf seinem Wasser schwimt und am Ufer sich aufhäuft, vgl. *Ges. Thes. p. 943;* wogegen *Kn.* zu 13, 18 den Namen von einer an der Spitze des Meerbusens ehemals gelegenen Stadt, die ihren Namen vom Schilfe hatte, ableiten will, und dafür besonders das Fehlen des Artikels vor סוּף (statt הַסּוּף) geltend macht, ohne jedoch die Existenz dieser Stadt für die alte Pharaonenzeit nachweisen zu können.

V. 21—29. Die *neunte* Plage, die Finsternis. Da Pharao's Troz noch nicht gebrochen ist, so wird ohne vorhergehende Ankündigung eine drei Tage anhaltende Finsternis über das Land Aegypten, mit Ausnahme von Gosen, verhängt in solcher Stärke, daß man die Finsternis greifen konte. וְיָמֵשׁ חֹשֶׁךְ „und man soll tasten, greifen Finsternis,“ הֵמִישׁ wie Ps. 115, 7. Richt. 16, 26. ψηλαφητὸν σκότος (LXX), nicht: tappen in Finsternis, weil מִשֵּׁשׁ diese Bedeutung nur im *pi.* mit בְּ constr. hat Deut. 28, 29. חֹשֶׁךְ אֲפֵלָה Finsternis des Dunkels = stärkste Finsternis. Die Verbindung zweier synonymer Worte drükt die höchste Steigerung des Begriffes aus, s. *Ew.* §. 313[c]. Die Finsternis war so groß, daß keiner den andern sah und niemand von seiner Stelle aufstand; nur die Israeliten hatten Licht in ihren Wohnorten (nicht Häusern); so daß man mit *Kurtz* aus בְּמוֹשְׁבֹתָם nicht folgern darf, daß die Aegypter auch in ihren Häusern keine Lichter hätten anzünden können. Die Ursache dieser Finsternis ist im Texte nicht angedeutet; aber die Analogie der übrigen Plagen, die sämtlich eine Naturbasis haben, berechtigt dazu, mit den meisten Ausll. auch hier eine solche anzunehmen, und zwar den *Chamsin,* worauf schon LXX durch Wiedergabe des חֹשֶׁךְ אֲפֵלָה mit σκότος καὶ γνόφος καὶ θύελλα hingedeutet haben. Dieser Wind, der in Aegypten vor und nach der Frühlingsnachtgleiche

zu wehen pflegt und gewöhnlich zwei bis drei Tage anhält, erhebt sich meist sehr plötzlich und erfült die Luft mit einer solchen Masse von feinem Staube und gröberem Sande, daß die Sonne ihren Schein verliert, der Himmel sich in einen dichten Schleier verhült und das Dunkel ‚zu solcher Nächtlichkeit wächst, daß die Finsternis der dichtesten Nebel unserer Spätherbst- und Wintertage in keinem Vergleich damit steht‘ (*v. Schub.* R. II S. 409). Vor diesem Unwetter verbergen sich Thiere und Menschen; die Einwohner der Städte und Dörfer verschließen sich in ihren Häusern in die untersten Zimmer und Gewölbe, weil der Staub auch durch gut verschlossene Fenster dringt, um dort das Unwetter abzuwarten. Ausführlichere Mitteilungen aus Reisebeschreibungen s. bei *Hgstb.* S. 123 ff., womit zu vgl. *v. Schub.* a. a. O. *Rob.* I S. 323. *Seetzen* R. III S. 397, welcher das Aufziehen des Staubes von einer Menge in der Luft enthaltener elektrischer Materie herleitet, womit *Pruner,* Krankh. d. Or. S. 397 und *Rüppell* Nubien S. 270 ff. übereinstimmen. Daß im Texte bei diesem Phänomene nur die Finsternis angegeben ist, erklärt sich aus der symbolischen Bedeutung derselben. ‚Die Finsternis, welche die Aegypter deckte, das Licht, welches den Israeliten leuchtete, war ein Abbild des göttlichen Zornes und der göttlichen Gnade‘ (*Hgstb.*). Den König erfülte dieses Ereignis, in welchem nach arabischen Chronisten des Mittelalters bei *Rosenm. ad h. l.* die Völker ein Anzeichen des jüngsten Tages oder der Auferstehung erblikten, mit solcher Furcht, daß er Mose rufen ließ und ihm erklärte, das Volk samt den Kindern ausziehen lassen zu wollen, nur das Vieh solle zurückbleiben. יֻצָּג *sistatur,* es werde gestelt, an gewissen Orten unter Aufsicht der Aegypter eingestelt zum Pfande der Rükkehr. Richtig umschreibt *Chaskuni: maneat in pignus, quod reversuri sitis.* Aber Mose bestand auf der Mitnahme auch des Viehes für den Bedarf der Schlacht- und Brandopfer. „Nicht eine Klaue soll zurückgelassen werden“ ist sprichwörtlich für: nicht der geringste Teil; vgl. *Boch. Hieroz. I p. 490,* wo ähnliche von der Klaue hergenommene sprichwörtliche Redensarten der Araber und Römer gesammelt sind. Diese Forderung motivirt Mose mit den Worten: „denn wir wissen nicht, womit wir Jahve dienen werden, bis wir dorthin kommen,“ d. h. wir wissen jezt nicht, was für Vieh und wieviel wir zu den Opfern brauchen werden, weil dies erst nach unserer Ankunft an der Opferstätte unser Gott uns kundtun wird. עָבַד mit *accus.* wie Gen. 30, 29: jem. mit etwas dienen. V. 27 ff. Ueber diese Forderung gerieth Pharao in seiner von Gott über ihn verhängten Verstockung dermaßen in Zorn, daß er Mose fortschikte mit Androhung des Todes, wenn er nochmals vor ihm erscheinen würde. רְאֹת פָּנִים wie Gen. 43, 3. Mose antwortete: „Du hast recht geredet.“ Denn da ihm Gott bereits kundgetan, daß der lezte Schlag die sofortige Entlassung des Volks herbeiführen werde, so hatte er nicht mehr vor Pharao zu erscheinen.

Cap. XI. **Die Ankündigung der zehnten Plage oder des entscheidenden Schlages.** V. 1—3. Die hier berichtete Eröffnung Jahve's an Mose fält der Zeit nach vor die lezte Verhandlung Mose's mit Pharao

(10, 24—29), ist aber vom Erzähler erst hier mitgeteilt, weil sie die zuversichtliche Antwort Mose's 10, 29 erklärt. Dies erhellt deutlich aus v. 4—8, wonach Mose vor seinem Weggange dem Könige noch das lezte Strafwunder mit seinen Folgen ankündigt. Demnach ist וַיֹּאמֶר v. 1 mit *Aben Esra* im Sinne des *plusquamp.* zu fassen und grammatisch aus der S. 61 erörterten altsemitischen Erzählungsweise zu erklären; denn v. 1 und 2 enthalten die Grundlage für die Ankündigung in v. 4—8. Sachlich weisen v. 1—3 auf 3, 19—22 zurück. Noch einen Schlag (נֶגַע) wird Jahve über Pharao und Aegypten führen, darnach wird der König die Israeliten entlassen, ja forttreiben.[1] כְּשַׁלְּחוֹ כָּלָה wenn er euch ganz (כָּלָה *adverb.* wie Gen. 18, 21) entläßt, wird er euch sogar forttreiben. V. 2 f. So wird Jahve den Troz Pharao's überwinden, und noch mehr. Mose soll dem Volke sagen, daß sie von den Aegyptern silberne und goldene Geräthe bitten sollen, indem Jahve dieselben zum Geben geneigt machen werde. Dazu werde auch das Ansehen, das Mose durch seine Wunder in Aegypten erlangt habe, mitwirken. Ueber die Sache s. zu 3, 21 f. Die Mitteilung dieses göttlichen Auftrags an das Volk ist nicht ausdrücklich berichtet, wird aber 12, 35 f. als geschehen beiläufig erwähnt.

V. 4—8. Die Rede Mose's zu Pharao bildet die Fortsetzung seiner kurzen Antwort 10, 29. Um die Mitternacht wird Jahve ausgehen mitten durch Aegypten. Diese Mitternacht kann nicht ‚die sein, welche auf den Tag folgt, an welchem Mose nach der Finsternis zu Pharao gerufen wurde‘ (*Baumg.*), weil erst nach dieser Rede mit dem Könige Mose die göttliche Vorschrift über das Pascha empfängt, diese Vorschrift aber nach 12, 3 mindestens 4 Tage vor der Paschafeier und dem Auszuge dem Volk eröffnet worden ist. Welche Mitternacht gemeint ist, läßt sich nicht bestimmen, sondern nur so viel, daß der lezte entscheidende Schlag nicht in der nächsten Nacht nach dem Aufhören der neunten Plage erfolgt ist, sondern dazwischen die Einsetzung des Pascha, die Mitteilung Mose's über die von den Aegyptern zu bittenden Geräthe an das Volk und die Zurüstung zur Paschafeier und zum Auszuge fallen. Das Ausgehen Jahve's (יצא) von seinem himmlischen Sitze bezeichnet sein unmittelbares Einschreiten in und richterliches Einwirken auf die Menschenwelt. Den lezten Schlag gegen Pharao wird Jahve selbst vollziehen, während die früheren Plagen durch Mose und Aaron verhängt wurden. בְּתוֹךְ מִצְרָיִם „mitten in (durch) Aegypten.“ Denn das Gottesgericht wird vom Mittelpunkte des Reiches, von dem Königsthrone aus über das ganze Land ergehen. „Sterben wird jeder Erstgeborene vom Erstgeborenen Pharao's, der auf dem Throne sizt, an bis zum Erstgeborenen der Magd, die hinter der Mühle ist“ d. h. der niedrigsten Sklavin, vgl. 12, 29 wo statt der Magd der Gefangene in der Gefängnisgrube genant ist, weil man oft Gefangene zu dieser

---

1) Das עוֹד „*noch* einen Schlag“ berechtigt dazu, diesen Schlag mit den voraufgegangenen Plagen zu parallelisiren und von *zehn* Plagen zu reden, und mit *Philo* diese Zahl als Symbol der Vollendung zu fassen, obgleich diese Zahl im Texte nirgends angedeutet ist.

schweren Arbeit anhielt (Richt. 16, 21. Jes. 47, 2), „und alles Erstgeborne vom Vieh.“ Der Schlag soll Menschen und Vieh treffen zur Strafe dafür, daß Pharao Menschen und Vieh der Israeliten festhalten will, aber nur die Erstgeborenen, weil Gott die Aegypter mit ihrem Viehe nicht ganz vertilgen, sondern ihnen nur zeigen will, daß er die Macht dazu habe. Die Erstgeburt repräsentirt das ganze Geschlecht, das in ihr seine Kraft und Blüte hat (Gen. 49, 3). Aber (v. 7) dem ganzen Volke Israel soll „nicht ein Hund seine Zunge spitzen.“ Der Hund spizt die Zunge um zu knurren und zu beißen. Diese sprichwörtliche Redensart, die Jos. 10, 21 und Judith 11, 19 wiederkehrt, drükt den Gedanken aus, daß Israel nicht die allergeringste Beschädigung erfahren werde, und zwar „vom Manne bis zum Viehe.“ An dieser unverlezten Erhaltung Israels, während Aegypten dem Tode anheimfält, wird Israel erkennen, daß Jahve die Scheidung zwischen ihnen und den Aegyptern vollzieht. Die Wirkung dieses Schlages auf die Aegypter wird ein großes Angstgeschrei sein, welches seinesgleichen weder vorher hatte noch nachher haben wird (vgl. 10, 14), und dieses Angstgeschrei wird zur Folge haben, daß die Knechte Pharao's zu Mose kommen und ihn flehentlich bitten werden, mit dem ganzen Volke auszuziehen. בְּרַגְלֶיךָ in deinem Gefolge s. Deut. 11, 6. Richt. 8, 5. — Nach dieser Ankündigung ging Mose von Pharao hinaus in Zornesglut. Der Zorn Mose's steht in Beziehung zu der Drohung des Königs 10, 28 und deutet hin auf den Zornesgrimm Jahve's, den Pharao bald empfinden soll. Wie Mose in der mehr als menschlichen Geduld, die er gegen Pharao bewiesen, die Langmut und Geduld seines Gottes, in dessen Namen und Vollmacht er gehandelt, offenbarte, so soll der Zorn des scheidenden Knechtes Gottes dem verstokten Könige zeigen, daß die Gnadenfrist für ihn zu Ende geht, und der Zorn Gottes über ihn hereinbrechen wird.

Mit v. 9 und 10 wird der Bericht von der Unterhandlung Mose's mit Pharao, welcher 7, 8 begonnen hat, abgeschlossen. Was Gott seinen Gesandten unmittelbar vor ihrer Sendung an Pharao (7, 3) und Mosen schon bei seiner Berufung (4, 21) vorausgesagt, war eingetroffen. Darin lag die Bürgschaft, daß auch das weitere Wort Jahve's 7, 4 und 4, 23, dessen Ausführung dem verstokten Könige bereits angekündigt worden (v. 4 ff.), in Erfüllung gehen werde. Da diese Vv. abschließenden Charakter haben, so bezeichnet das ו *consec.* an וַיֹּאמֶר nicht die Zeit- sondern die Gedankenfolge, und beide Vv. sind deutsch so zu übersetzen: „Da Jahve zu Mose gesagt hatte, Pharao wird nicht auf euch hören, damit meiner Wunder in Aegypten viel werden, so taten Mose und Aaron alle diese Wunder vor Pharao, und Jahve verstokte das Herz Pharao's, daß er die Söhne Israels nicht aus seinem Lande entließ.“

Cap. XII—XIII, 16. Israels Weihe zum Bundesvolke und Erlösung aus Aegypten.

Cap. XII, 1—28. **Die Einsetzung der Paschafeier.** Die Erlösung Israels aus der Knechtschaft Aegyptens steht bevor und mit derselben

seine Annahme zum Volke Jahve's (6, 6 u. 7). Dazu bedarf es aber der göttlichen Weihe, welche mit dem äußerlichen Scheiden aus dem Lande Aegypten zugleich die innerliche Scheidung von allem ägyptischen d. h. heidnischen Wesen bewirken solte. Diese Weihe solte ihm die Paschafeier geben, eine Festfeier, die Israels Geburt (Hos. 2, 5) in das neue Leben der Gnade und Gemeinschaft mit Gott begründet und für alle Zeiten ihm immer wieder erneuern soll. Dazu wurde dieses Fest noch vor dem Auszuge aus Aegypten gestiftet und gefeiert. V. 1—28 enthalten die Verordnungen über das Pascha. Nämlich in v. 1—14 gibt Jahve Mosen die Vorschriften für die Paschafeier vor dem Aufbruche aus Aegypten und in v. 15—20 für das siebentägige Fest der ungesäuerten Brote. In v. 21—27 eröffnet Mose den Aeltesten des Volks die Hauptbestimmungen über die erstmalige Feier und in v. 28 wird die Erfüllung dieser Vorschriften berichtet.

V. 1 u. 2. Durch die Angabe „im Lande Aegypten" wird das folgende Gesetz über das Pascha mit der Gesetzgebung am Sinai und in den Gefilden Moabs in Verbindung gesezt und in Vergleich mit dieser als das erste, grundlegende Gesetz für die Gemeinde Jahve's bezeichnet. Mit der Einsetzung des Pascha hat die Schöpfung Israels zum Volke Jahve's (Jes. 43, 15) ihren Anfang genommen. Zum Zeugnisse dessen geht ihr die Anordnung einer neuen, den Anfang der Gemeinde Jahve's fixirenden Aera vorauf. „Dieser Monat" d. i. der gegenwärtige, in dem ihr steht, „sei euch רֹאשׁ חֳדָשִׁים Haupt d. i. Anfang der Monate, der erste sei er euch für die Monate des Jahres," d. h. mit ihm solt ihr die Zählung der Monate beginnen, folglich auch das Jahr anfangen. Hienach hatten die Israeliten bis dahin einen andern Jahresanfang, warscheinlich nur ein ökonomisches Jahr, welches mit der Aussaat begann und mit dem Ende der Ernte schloß, vgl. 23, 16, während die Aegypter ihr Jahr warscheinlich mit der Anschwellung des Nils um die Zeit der Sommer-Sonnenwende anfingen, vgl. *Benfey* u. *Stern* Monatsnamen S. 231 f. *Lepsius* Chronol. d. Aeg. I S. 148 ff. Der Monat, der fortan der erste des Jahres sein soll und häufig so bezeichnet wird (40, 2. 17. Lev. 23, 5 u. ö.) heißt in 13, 4. 23, 15. 34, 18. Deut. 16, 1 *Abib* „Aehrenmonat," weil in ihm das Getraide Aehren trieb, in der nachexilischen Zeit *Nisan* Neh. 2, 1. Esth. 3, 7. Er fält so ziemlich mit unserem April zusammen.

V. 3—14. *Die Anordnung des Pascha's.* Die ganze Gemeinde Israels, עֲדַת יִשְׂרָאֵל ist das in seinen Aeltesten repräsentirte Volk vgl. v. 21 und *m.* bibl. Archäol. S. 682. Am zehnten dieses d. i. des ersten Monats soll jeder sich nehmen שֶׂה ein Lamm eig. ein Junges von Schafen oder Ziegen (v. 5 u. Deut. 14, 4) לְבֵית אָבֹת nach Vaterhäusern (s. zu 6, 14) d. h. nach der natürlichen Gliederung des Volks in Familien, so daß nicht eine beliebige Gesellschaft von Personen, sondern nur die Glieder einer Familie oder Familiensippschaft sich dazu vereinigen. In v. 21 ist dafür לְמִשְׁפְּחֹת gebraucht. „Ein Lamm für das Haus." בַּיִת die ein Hauswesen bildende Familie. V. 4. Wenn aber „das Haus gering ist vom Sein d. h. zu gering (מִן *comparat.*) für das Sein von einem Lamme" — הֱיוֹת מִשֶּׂה ist ein Sein, das vom Lamme her seine Bestimmung hat,

das der Bestimmung *resp.* der Verzehrung des Lammes entspricht — d. h. wenn eine Familie zu wenig Glieder hat, um ein Lamm verzehren zu können, „so nehme er (der Hausvater) und sein nächster Nachbar an seinem Hause *scil.* ein Lamm בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת nach Berechnung der Personen.“ מִכְסָה *computatio* (Lev. 27, 23) von כָּסַס *computare*, und מֶכֶס die berechnete Summe oder Anzahl Num. 31, 28, nur im Pent. vorkommend s. *m.* Einl. in d. A. T. S. 45. „Jeden nach Maßgabe seines Essens solt ihr rechnen auf das Lamm“ d. h. bei der Erwägung, ob sich mehrere Familien zum Essen eines Lammes zu vereinigen haben, soll berechnet werden, wieviel die Person etwa essen werde. Hienach konten auch mehr als zwei Familien, wenn sie etwa nur aus Mann und Frau und kleinen Kindern bestanden, sich zu diesem Zwecke vereinigen. Die spätere jüdische Praxis hat die Zahl der Teilnehmer an einem Paschalamme auf 10 Personen festgesezt und *Jonathan* diese Zahl in den Text seines Targums eingeschaltet. V. 5. Die Beschaffenheit des Lammes: תָּמִים *integer,* unversehrt, ohne ein leibliches Gebrechen wie jedes Opfer Lev. 22, 19 f., זָכָר männlichen Geschlechts wie die Brandopfer Lev. 1, 3. 11, בֶּן שָׁנָה einjährig, ein Jahr alt (ἐνιαύσιος LXX), nicht: im ersten Jahre stehend, vom achten Lebenstage bis zur Vollendung des ersten Jahres (*Rabb. Cler.* u. A.), was nur von den übrigen Opferthieren galt 22, 29. Lev. 22, 27. Ganz irrig und aus Deut. 16, 2. 2 Chr. 30, 24. 35, 7 ff. nicht erweisbar ist die Meinung von *Ew., Kn.* u. A., daß später auch Rinder zur Paschafeier zugelassen worden wären. Da das Lamm zu einem Opfer bestimt war (v. 27), so sind die Merkmale bedeutsam. Die Unversehrtheit oder Fehlerfreiheit entspricht nicht nur dem heiligen Zwecke, zu dem dasselbe bestimt war, sondern bildet die sittliche Integrität dessen ab, den das Opfer vertritt. Männlich soll es sein, weil es für die männliche Erstgeburt Israels eintritt, und einjährig, weil erst dann in der vollen, frischen Lebenskraft stehend. „Von den Schafen und den Ziegen solt ihr es nehmen.“ Richtig *Theodoret: ἵνα ὁ μὲν πρόβατον ἔχων θύσῃ τοῦτο. ὁ δὲ σπανίζων προβάτου τὸν ἔριφον.* Die spätere Praxis hat sich für das Lamm entschieden, obgleich noch unter Josija auch בְּנֵי־עִזִּים dazu verwendet wurden 2 Chr. 35, 7.

V. 6. „Und es soll euch zur Bewahrung sein (ihr solt es aufbewahren) bis zum 14. Tage und dann — gegen Sonnenuntergang schlachten.“ Unter den Gründen, welche für die Vorschrift, das Lamm am 10. auszuwählen und bis zum 14. Tage zu bewahren, die übrigens schon *Jonath.* und *Raschi* blos von dem in Aegypten geschlachteten Pascha gelten lassen, angeführt zu werden pflegen (am vollständigsten von *Fagius* in den *Criticc. ss.),* enthält der: *ut ex aspectu agni occasionem haberent inter se colloquendi ac disputandi de redemptione sua ex Aegypto — adeoque de misericordia Dei, qui illos tam clementer respexerat,* ein Moment der Warheit, reicht aber schwerlich zur Erklärung der Frist von gerade 4 Tagen aus. Hierin findet *Hofmann* (Weiss. u. Erf. 1 S. 235) eine Beziehung auf die 4 דֹּרֹת (Gen. 15, 16), die verlaufen waren, seit Israel nach Aegypten gebracht worden, um zu einem Volke anzuwachsen. Warscheinlichkeit gewint jedoch diese Beziehung nur,

wenn — was *Hofm.* ohne zureichende Gründe in Abrede stelt — das zu schlachtende Lamm als Opfer anzusehen ist, in welchem Israel sich seinem Gotte weihte. Schlachten soll es „die ganze Versammlung der Gemeinde Israels“ d. h. nicht: das ganze versammelte Volk, als ob das Volk zu diesem Zwecke sich versammelt hätte, sondern das Schlachten fand in jedem Hause statt (v. 7), und der Sinn ist nur der: die Gesamtheit der Gemeinde, ohne irgendwelche Ausnahme, soll es schlachten zu gleicher Zeit, nämlich בֵּין הָעַרְבָּיִם zwischen den beiden Abenden (Num. 9, 3. 5. 11), wofür Deut. 16, 6: „am Abende gegen Sonnenuntergang“ steht. Diese Zeitbestimmung wird seit alter Zeit von den Juden verschieden gedeutet, s. *Ges. Thes. p. 1065. Aben Esra* versteht mit den Karäern und Samaritanern den ersten Abend von der Zeit, da die Sonne unter den Horizont geht, den zweiten von der Zeit der eintretenden Dunkelheit, „zwischen beiden Abenden“ also von der Zeit von 6—7½ Uhr Abends. Dagegen *Kimchi* und *Raschi* halten, wie neuerlich *Hitzig* (Ostern und Pfingsten Sendschr. an Ideler S. 16) den Moment des Sonnenuntergangs für die Scheidegrenze der beiden Abende. Endlich die rabb. Praxis (*Joseph. De bell. jud. VI, 9. 3. Mischna Pes. V, 1, 3* bei *Surenh. II p. 150 sq.*) versteht unter dem ersten Abende die Zeit, da die Sonne sich zu neigen begint, von 3—5 Uhr Nachmitt., unter dem zweiten die Zeit des Sonnenuntergangs, also: „zwischen beiden Abenden“ von der Zeit von 3—6 Uhr. Die neuern Ausll. haben sich mit Recht für die Ansicht *Aben Esra's* und die Praxis der *Kar.* und *Sam.* als die richtige entschieden, von der aber die Deutung *Kimchi's* und *Raschi's* nicht erheblich abweicht. Für die rabb. talmudische Ansicht ist zwar geltend gemacht worden: nur daraus, daß der Nachmittag schon mit verwendet wurde, erkläre sich, daß der Paschatag immer der vierzehnte heiße Lev. 23, 5. Num. 9, 3 u. a. (*Schultz* zu Deut. 16, 6) und: ‚fand das Schlachten erst nach Sonnenuntergang statt, so gehört es genau genommen nicht mehr dem 14. sondern schon dem 15. Nisan an‘ (*Kurtz* II S. 122). Allein beide Gründe ruhen auf einer unhaltbaren Voraussetzung. Denn aus Lev. 23, 32, wo das für den auf den 10ten des 7. Monats fallenden Versöhnungstag vorgeschriebene Fasten am Abend des 9ten beginnen soll von Abend bis zu Abend, erhellet ganz deutlich, daß die Israeliten, obgleich sie den Anfang des 24stündigen Tages vom Abende nach Sonnenuntergang an rechneten, doch bei Zählung der Tage sich nach dem natürlichen Tage richteten, oder die einzelnen Tage nach der Zeit von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang zählten. Nichts desto weniger tritt die rabb. jüdische Praxis doch mit dem Gesetze in keinen förmlichen Widerspruch. Schon das „gegen Sonnenuntergang“ Deut. 16, 6 zeigt, daß die Grenze zwischen den beiden Abenden nicht streng in den Moment des Sonnenuntergangs, sondern nur ungefähr in diese Zeit zu setzen sei. Ferner war auch das tägliche Abendopfer nebst dem Rauchopfer ‚zwischen den beiden Abenden‘ darzubringen 29, 39. 41. 30, 8. Num. 28, 4. Da nun dieses nicht in dieselbe Zeit mit dem Paschaopfer fallen, sondern demselben voraufgehen solte, so konte nicht beides zur Zeit des Sonnenuntergangs verrichtet, sondern

jenes mußte vorher gebracht werden. Dazu kam, daß das Paschalamm, als es später beim Heiligtume geschlachtet und geopfert wurde, schon aus dem einfachen Grunde auch vor Sonnenuntergang geschlachtet und geopfert werden mußte, um die nötige Zeit für die Bereitung der noch vor Mitternacht zu beendigenden Mahlzeit zu gewinnen. Aus diesen Umständen hat sich die rabb. jüdische Observanz im Laufe der Zeiten entwickelt, wofür der weitschichtige Gebrauch des Wortes Abend im Hebräischen wie in allen Sprachen Raum ließ. Denn so wenig als unter dem Morgen nur die Zeit vor Sonnenaufgang zu verstehen sondern überhaupt die ersten Frühstunden des Tages, eben so wenig läßt sich der Abend nur auf die Zeit nach Sonnenuntergang beschränken. Wurde das für den Morgen vorgeschriebene Opfer erst nach Sonnenaufgang gebracht, so konte auch das für den Abend verordnete vor Sonnenuntergang gebracht werden.

V. 7. Von dem Blute sollen sie tun (נָתַן wie Lev. 4, 18 wo יִתֵּן von הִזָּה v. 17 unterschieden ist) an die beiden Pfosten und die Oberschwelle der Thür an den Häusern, in welchen sie essen werden, und dieses Blut soll ihnen nach v. 13 zum Zeichen sein, indem Jahve, wenn er durch Aegypten gehen wird, um die Erstgeburt zu schlagen, das Blut sehen, diese Häuser verschonen und nicht den Verderber in diese Häuser kommen lassen werde (v. 13. 23). Die beiden Pfosten mit der Oberschwelle repräsentiren die Thür (v. 23), die sie umgeben; die Thür aber, durch die man in das Haus eingeht, steht für das Haus selbst, wie der häufige Ausdruck: in deinen Thoren für: in deinen Städten (20, 10. Deut. 5, 14. 12, 17 u. ö.) beweist. Die Unterschwelle, die eben so notwendig zur Thür gehört als die Oberschwelle, soll nicht mit Blut bestrichen werden, um das Blut nicht mit Füßen zu treten. Durch das Bestreichen der Thürpfosten und der Oberschwelle mit Blut wurde das Haus entsündigt und zu einem Altare geweiht. Daß nämlich das Bestreichen mit dem Blut unter den Gesichtspunkt der Entsündigung zu stellen, ergibt sich schon daraus, daß es nach v. 22 mit einem Ysopbüschel geschah, da das Sprengen mit Ysop im Gesetze nur vorgeschrieben wird, wo es sich um Reinigung im Sinne der Entsündigung handelte Lev. 14, 49 ff. Num. 19, 18 f. In Aegypten hatten die Israeliten keinen gemeinsamen Altar, darum wurden die Häuser, in welche sie sich zum Pascha versammelten, zu Altären geweiht und hiedurch die in ihnen befindlichen Personen dem Schlage des Verderbers entnommen. In solcher Weise wurde das Bestreichen der Thürpfosten und Oberschwelle für Israel ein Zeichen seiner Verschonung vor dem Verderber. Dazu machte es Jahve durch seine Verheißung, daß er das Blut sehen und an den mit Blut bestrichenen Häusern schonend vorübergehen werde. Durch den Glauben an diese Verheißung gewann Israel an diesem Zeichen eine feste Bürgschaft seiner Errettung. Uebrigens fiel das Bestreichen der Thürgesimse mit Blut später weg, als das Schlachten des Lammes durch Mose (Deut. 16, 5 f.), nicht erst durch Josija, wie *Vaihinger* in *Herzogs* Realencykl. XI S. 142 meint, in den Vorhof des Heiligtums verlegt und damit die Sprengung des Blutes an den Altar gesetzlich wurde,

V. 8. 9. Ueber die Zubereitung des Lammes für die Mahlzeit wird vorgeschrieben: Essen sollen sie das Lamm „in dieser Nacht" d. i. der auf den 14ten folgenden Nacht und zwar nichts von ihm נָא ungar, roh oder ungekocht oder ungebraten, und בָּשֵׁל gekocht, eig. gargemacht, nämlich מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם im Wasser gargemacht d. i. gekocht, da בָּשֵׁל nicht gekocht werden, sondern reif oder gar werden (Jo. 4, 13) bedeutet; sondern צְלִי אֵשׁ am Feuer gebraten und zwar „seinen Kopf an (samt) seinen Schenkeln und seinem Innern" d. h. wie *Raschi* richtig erklärt: unzerstükt oder ganz, so daß Kopf und Schenkel nicht vom Thiere gelöst werden, ihm kein Bein zerbrochen wird (v. 46), und die innern Teile samt den Eingeweiden, diese natürlich zuvor gereinigt, im Bauche mit gebraten werden. Ueber כְּרָעַיִם und קֶרֶב s. zu Lev. 1, 9. Diese Bestimmungen sind unter einen Gesichtspunkt zusammenzufassen. Die beiden ersten: „nicht ungar und gekocht" hängen mit dem Braten des unzerstükten Thieres zusammen. Da nämlich das Braten ohne Zweifel am Spiese geschah, indem die Israeliten in Aegypten dazu schwerlich eigene Oefen hatten, wie sie im Talmud vorgeschrieben sind und in Persien vorkommen (vgl. *m.* Archäol. S. 409), so konte das Lamm leicht nur unvollständig oder ungar gebraten werden, zumal bei der Eile vor dem Auszuge (v. 11). Durch das Kochen wäre die Integrität des Thieres zerstört worden, zum Teil schon dadurch, daß man es nicht unzerstükt in einem Topfe hätte kochen können, weil man nicht so große Töpfe oder Kessel hatte, noch mehr aber dadurch, daß beim Kochen die Substanz des Fleisches mehr oder weniger aufgelöst wird. Denn daß die Vorschrift des Bratens nicht in der Eile des ganzen Vorganges ihren Grund hat, liegt auf der Hand, da das Kochen eben so rasch als das Garbraten eines ganzen Thieres, wenn nicht noch schneller, bewerkstelligt werden kann und die nötigen Kochgeräthe den Israeliten in Aegypten ja nicht fehlen konten. Gebraten solte es werden, damit es unzerstükt und innerlich unzersezt auf den Tisch käme und gegessen würde. ‚Durch die Einheit und Integrität des zum Essen gegebenen Lammes solten die Essenden zu einer ungeteilten Einheit und Gemeinschaft mit dem Herrn, der ihnen das Mahl bereitet hatte, verbunden werden,' vgl. 1 Cor. 10, 17 [1]. — Dazu sollen sie essen מַצּוֹת *ἄζυμα, azymi*

1) S. *m.* Archäol. S. 406. Treffend schon *Baehr*, Symbolik des mos. Cult. II S. 635: ‚Das Bewahren vor dem Zerbrechen der Gebeine ist ein Erhalten in ungestörter Ganzheit, in voller Integrität Ps. 34, 20. Das zu essende Opferlamm solte durchaus und vollkommen ganz sein, bei dem Essen als vollkommenes Ganzes und eben damit als Eins erscheinen; denn nicht das Zerstückte, Geteilte, Zerschlagene, sondern nur das Ganze ist *eo ipso* auch Eines. Dies hatte aber keinen anderen Zweck, als den, daß Alle die, welche an jenem Ganzen und Einen Teil bekamen d. i. davon aßen, als Eines und Ganzes, als eine Gemeinschaft sich betrachten solten, eben so wie die, welche das neutestl. Passah, den Leib Christi (1 Cor. 5, 7) essen, worüber der Apostel 1 Cor. 10, 17 sagt: „Ein Brot ists, so sind wir Viele ein Leib, dieweil wir Alle Eines Leibes teilhaftig sind." Dieselbe Bedeutung hatte die Bewahrung Christi, daß ihm kein Bein gebrochen wurde (Joh. 19, 33 ff.), was Gott so gefügt hat, um ihn als das wahre Paschalamm, welches für die Sünden der Welt geopfert worden, zu bezeichnen. — Unzureichend ist der von *Hgstb.*, Das Evang. Joh. III S. 280 angegebene Grund, daß

panes (LXX. *Vulg.*) d. h. nicht süße oder ausgedörrte, sondern reine (vgl. das arab. مَحْض *sincerus*, *purus*), nicht durch Sauerteig in Gährung versezte Brote; denn der Sauerteig, welcher den Teig in Gährung bringt, woraus Fäulnis entsteht, ist ein natürliches Symbol sittlicher Corruption, daher verunreinigend und vom Opfer ausgeschlossen Lev. 2, 11. „Mit ungesäuerten Broten samt bittern Kräutern solt ihr es essen.“ מְרֹרִים πικρίδες (LXX), *lactucae agrestes* (*Vulg.*), ‚bittere Salsen‘ (Luth.), bezeichnet wol verschiedene Arten bitterer Kräuter. *Πικρίς* ist einerlei mit *lactuca silvestris* (nach *Aristot. Hist. anim. 9, 6. Plin. H. n. 8, 41*) und bezeichnet den wilden Lattich, während *Dioscor. 2, 160* unter *Πικρίς* die wilde σέρις oder *κιχώριον* begreift d. i. die wilde Indivie, *intubus* oder *intubum* der Römer. Da Lattich und Indivie in Aegypten einheimisch sind (*Forsk. Flor. p. LV* u. *LVIII*) und auch in Syrien vom Anfange des Wintermonats bis Ende März Endivien vorkommen, sodann im April und Mai Lattich (vgl. *Russel* Aleppo I S. 113 f. II S. 180 f.), so hat man bei מררים vorzugsweise an diese Kräuter von bitterem Geschmacke zu denken, vielleicht auch noch an andere, da die Araber مُرَيْرَة von *Scorzonera orient.*, *Picris scabra*, *Sonchus oler.*, *Hieracium uniflor.* u. a. brauchen (*Forsk. Flor. CXVIII* u. *143*) und in *Mischn. Pes. 2, 6* fünf verschiedene, meist schwer zu deutende bittere Kräuter (vgl. *Boch. Hieroz. I p. 691 sqq.* u. *Celsii Hierobot. II p. 727*) zu den מררים gerechnet werden. Durch עַל *auf, über,* dann *una cum* wie 35, 22 werden die bitteren Kräuter als Zukost zu den ungesäuerten Broten bezeichnet, sollen aber nicht dazu dienen, die süße Speise schmackhafter zu machen (gegen *Kurtz*), sondern sollen an die Bitterkeit des Lebens, die Israel in Aegypten erfahren hat (1, 14), erinnern; diese Bitterkeit soll durch das süße Fleisch des Lammes überwunden werden.

V. 10. Das Lamm soll wo möglich ganz verzehrt werden; was dennoch bis zum Morgen übrigbleibt, soll mit Feuer verbrant werden, wie es später für alle Opfermahle mit einer einzigen Ausnahme vorgeschrieben wird s. zu Lev. 7, 15. Ferner v. 11 sollen sie die Mahlzeit halten בְּחִפָּזוֹן „in ängstlicher Flucht“ (von חָפַז *trepidare* Ps. 31, 23, vor Angst fliehen Deut. 20, 3. 2 Kg. 7, 15), daher im Reisecostüme, „die Lenden gegürtet“, um nicht durch das lang herabhängende Kleid beim Gehen gehindert zu sein 2 K. 4, 29, „Schuhe (Sandalen) an den Füßen“, um zu Reisen auf harten, rauhen Wegen geschikt zu sein, während man für gewöhnlich barfuß ging, vgl. Jos. 9, 5. 13. *Bynaeus de calceis II, 1, 7* u. *Bochart Hieroz. I p. 686 sqq.*, und mit Reisestäben in der Hand (Gen. 32, 11). Die Bestimmungen in v. 11 gelten nur für das Paschamahl in Aegypten und haben keine andere Bedeutung als die,

---

die Bestimmung, dem Paschalamm kein Bein zu zerbrechen v. 46 u. Num. 9, 12, der Profanation des Paschalammes begegnen, die Behandlung des Lammes wie ein gewöhnliches Schlachtthier verhindern soll, weil daraus die Vorschrift des Bratens des ganzen oder unzerstükten Thieres sich nicht erklärt.

Israel auf den nahe bevorstehenden Auszug vorzubereiten. Wenngleich aber ‚durch diese Zurüstung das Paschamahl den Charakter einer Stärkung für die Reise bekomt, welche Israel sofort antreten soll' (*Baumg.*), so ist doch damit seine Bedeutung in keiner Weise erschöpft. Die göttliche Vorschrift schließt mit den Worten: „Es ist פֶּסַח dem Jahve" d. h. das Vorgeschriebene ist ein von Jahve angeordnetes und ihm zu haltendes פֶּסַח, vgl. שַׁבָּת לַיהוָֹה 20, 10 oder חַג לַיהוָֹה 32, 5. Das W. פֶּסַח aram. פִּסְחָא, gr. πάσχα komt von פָּסַח eig. springen, hüpfen, woraus zwei Bedeutungen fließen: a. hinken 1 Kg 18, 21. 2 Sam. 4, 4 u. a.; b. übergehen, *transire* wovon תִּפְסַח Uebergang (1 Kg. 5, 4), meist aber trop. ὑπερβαίνειν übergehen = verschonen, so hier v. 13. 23 u. 27 vom Vorübergehen des Würgengels an den mit Blut bestrichenen Thieren und Häusern der Israeliten. Hienach wird פֶּסַח (ὑπέρβασις *Aquil.* zu v. 11. ὑπερβασία *Joseph. Ant. II, 14, 6*) gebraucht von dem Lamme, durch welches nach göttlicher Anordnung das Uebergehen oder Verschonen bewirkt ward v. 21. 27. 2 Chr. 35, 1. 13 u. a., von der nach göttlicher Vorschrift vollzogenen Bereitung des Lammes zum Mahle oder der Feier dieses Mahles, so hier v. 11. Lev. 23, 5. Num. 9, 7 u. ö., endlich wird es auf die ganze 7tägige Feier des Mazzotfestes, die mit diesem Mahle begann (חַג הַפֶּסַח Deut. 16, 1) und die an diesem Feste darzubringenden Opfer übertragen Deut. 16, 2. 2 Chr. 35, 1. 7 u. a. Das Schlachten des zum פֶּסַח bestimten Lammes war ein זֶבַח d. i. Schlachtopfer, wie es Mose bei Eröffnung des göttlichen Befehles an die Volksältesten v. 27 nent, folglich auch das Essen desselben eine Opferfestfeier (זֶבַח חַג הַפֶּסַח 34, 25). Denn זֶבַח bed. nirgends blos Schlachten = שָׁחַט. Auch in Prov. 17, 1. 1 Sam. 28, 24, womit *v. Hofmann* (Schriftbew. II, 1 S. 271) diese Bedeutung begründen will, bedeutet es ‚opfern', nur in uneigentlichem oder übertragenem Sinne. Beim ersten Pascha in Aegypten fand zwar keine Darbringung (הִקְרִיב) statt, weil Israel damals noch keinen Altar hatte. Aber schon bei der ersten Wiederholung der Feier am Sinai komt auch die Darbringung vor (vgl. הִקְרִיב Num. 9, 7). Das durch die Umstände in Aegypten bedingte Fehlen der Darbringung begründet keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem ersten זֶבַח פֶּסַח und den Wiederholungen desselben; denn die Darbringung wurde ersezt durch die vier Tage vor dem Schlachten vorgenommene Auswahl und Bewahrung des Lammes, und die für jedes Opfer wesentliche Blutsprengung wurde in dem Bestreichen der Thürpfosten und Oberschwelle zollzogen. Fraglich ist hingegen der andere von *v. Hofm.* a. a. O. noch urgirte Unterschied zwischen dem ersten und jedem folgenden Pascha, daß nämlich bei den lezteren die Fettstücke des Thieres auf dem Altare angezündet worden seien. Denn aus dem A. Test. ist diese Sitte nicht zu erweisen, obgleich sie *Mischn. Pes. 5, 10* vorgeschrieben wird.[1] Aber

---

1) In der ausführlichen Beschreibung der Paschafeier unter Josija 2 Chr. 35 wird zwar v. 14 das Darbringen des Brandopfers und der Fettstücke erwähnt, aber auch das Kochen der Opferstücke (קֳדָשִׁים) in Töpfen, Kesseln und Schüsseln (v. 13) neben dem Braten des *Pesach*, woraus klar erhellet, daß in dieser Beschreibung die Darbringung von Brand- und Schlachtopfern mit der Berei-

solte auch die Anzündung des חֵלֶב des Paschalammes **bald nach der** Opfergesetzgebung auf Grund der allgemeinen Vorschrift Lev. 3, 17. 7, 23 ff. aufgekommen sein; denn in Ex. 23, 18 wird sie nicht vorausgesezt, vgl. z. d. St.: so würde sich doch auch dieser Unterschied aus dem Fehlen des Altares in Aegypten erkläreu und nicht dazu berechtigen, dem ersten Pascha den Opfercharakter abzusprechen. Denn die Anordnung des Paschamahls durch Gott schließt nicht, wie *v. Hofm.* glaubt, den gottesdienstlichen Chrakter desselben und der Mangel des Altares nicht die Idee des Opfers aus. Alle Opfer des Volkes Israel sind von Gott genau vorgeschrieben, so daß ihre Darbringung eine Befolgung göttlicher Vorschriften war. Und wenn auch Israel in dem Halten des Paschamahles gemäß der empfangenen göttlichen Vorschrift nur seinen Willen an der Verschonung von dem Verderben und an der Erlösung aus Aegypten teilzunehmen, sowie seinen Glauben an Gottes Wort und Verheißung betätigte, so darf man doch die Bedeutung dieser göttlichen Institution weder hienach bemessen noch hierauf beschränken, da sie ausdrücklich als eine Opferfeier bezeichnet wird.

In v. 12 u. 13 wird der Name פֶּסַח erklärt. Jahve werde in dieser Nacht durch Aegypten gehen, alles Erstgeborene vom Menschen bis zum Viehe schlagen und über alle Götter Aegyptens Gerichte halten, an den Israeliten aber schonend vorübergehen (פָּסַח). Worin das Gericht über alle Götter Aegyptens bestanden habe, ist schwer zu bestimmen. Der Sinn dieser Worte wird nicht erschöpft durch die Bemerkung *Calvin's: Deus se judicem fore pronuntiat adversus falsos deos, quia tunc maxime apparuit, quam nihil esset in ipsis auxilii et quam vanus fallaxque esset eorum cultus.* Die Götter Aegyptens, obgleich nicht wirkliche Götter, sondern אֱלִילִים und הֲבָלִים, waren doch geistige Mächte, in welchen Dämonen ihr Wesen trieben, *δαιμόνια*, welche den Geist und das Leben der Aegypter beherschten. Das Gericht über sie kann daher auch nicht in einer Vernichtung der Götzenbilder bestehen, wie *Ps. Jonathan* paraphrasirt: *idola fusa colliquescent, lapidea concidentur, testacea confringentur, lignea in cinerem redigentur.* Denn davon wird nichts berichtet, sondern in v. 29 wird als Ausführung der göttlichen Drohung nur die Tödtung der Erstgeburt von Menschen und Vieh erwähnt und auch in Num. 33, 4 ist das Gerichthalten über die Götter mit dem Begraben der getödteten Erstgeburten verbunden, ohne daß von etwas Besonderem daneben die Rede ist. Hieraus scheint ziemlich sicher zu folgen, daß die Gerichte über die Götter Aegyptens in dem Tödten der Erstgeborenen von Menschen und Viehe der Aegypter vollzogen wurden. Ein Gericht über die Götter war aber das Tödten der Erstgeburten nicht blos insofern als in der Bestürzung, welche dieser Schlag erzeugte, die Ohnmacht und Nichtigkeit der eingebildeten

---

tung der Paschalämmer verbunden ist, ohne deutliche Sonderung des Paschamahles von den Opfermahlen des siebentägigen Festes, wie denn auch der König und die Fürsten zu dieser Festfeier dem Volke, den Priestern und Leviten nicht blos Lämmer und junge Ziegen, sondern auch Rinder zu den Opfern und Opfermahlen spendeten. Vgl. noch *m.* Archäol. §. 81, 8.

Götter offenbar wurde, sondern noch unmittelbarer dadurch, daß in der Tödtung des Königssohnes und mancher erstgeborenen Thiere, die teils in ihren Königen teils in verschiedenen heiligen Thieren, wie dem Stiere Apis, dem Bocke Mendes, verehrten Götter Aegyptens selbst mit geschlagen wurden. V. 13. Für die Israeliten dagegen werde das Blut an den Häusern, in welchen sie sich befinden, ein Zeichen sein, welches ihnen Gewähr dafür leiste, daß Jahve sie verschonen und keine Plage zum Verderben (vgl. Ez. 21, 36, nicht: „für den Verderber", weil לְמַשְׁחִית keinen Artikel hat) sie treffen lassen werde. — V. 14. Diesen Tag (den Abend des vierzehnten) soll Israel feiern „zum Gedächtnisse als Fest dem Jahve" geweiht für alle Zukunft, als „ewige Satzung". לְדֹרֹתֵיכֶם „in euren Geschlechtern" d. h. für alle Zeiten, דֹּרֹת bezeichnet die auf einander folgenden Geschlechter der Zukunft, s. v. 24. Wie die Gottestat der Erlösung Israels von ewiger Bedeutung ist, so soll auch die Feier dieser Gottestat eine ewige Satzung sein und gehalten werden, so lange Israel als erlöstes Volk des Herrn bestehen wird, d. h. in Ewigkeit, gleich wie das neue Leben der Erlösten ewig währen soll. Denn das Pascha, dessen Gedächtnis Israel durch stete Wiederholung seiner Feier erneuern soll, war die Feier seiner Geburt in das neue Leben der Gemeinschaft mit dem Herrn. Die Verschonung vor dem Schlage des Verderbers, von welcher das Fest seinen Namen פֶּסַח erhalten, war der Anfang seiner Erlösung aus der Knechtschaft Aegyptens und seiner Erhebung zum Volke Jahve's. Das Blut des Paschalammes war sühnendes Opferblut, denn das *Pascha* war ein Opfer, welches die Bedeutung der nachmaligen Sünd- und Heilsopfer in sich vereinigte, d. h. sowol die Versöhnung als die beseligende Gnadengemeinschaft mit Gott abschattete. Durch das Bestreichen der Häuser der Israeliten mit dem sühnenden Opferblute wurde die Versöhnung Israels mit seinem Gotte durch Vergebung und Sühnung seiner Sünden dargestelt, und in dem darauf folgenden Opfermahle die Communion mit dem Herrn d. i. seine Annahme zur Gotteskindschaft abbildlich vollzogen. In dem Mahle wird das *sacrificium* zum *sacramentum*, das Opferfleisch zum Gnadenmittel, wodurch der Herr sein verschontes und erlöstes Volk in die Gemeinschaft seines Hauses aufnimt und ihm Lebensspeise zur Erquickung der Seelen darreicht. S. die weitere Entwicklung dieser Idee der Paschafeier in *m.* Archäol. §. 81.

V. 15–20. Die Vorschrift über *die siebentägige Mazzotfeier* erhielt Mose (nach dem הוֹצֵאתִי v. 17 zu schließen) erst nach dem Auszuge aus Aegypten; sie wird aber wegen ihres innern sachlichen Zusammenhanges mit dem Pascha hier unmittelbar an die Einsetzung des Paschamahles angereiht. „Sieben Tage solt ihr ungesäuerte Brote essen, nur (אַךְ) am ersten Tage d. h. nicht später als am ersten Tage solt ihr aufhören machen d. h. wegschaffen den Sauerteig aus euren Häusern". Der erste Tag ist der funfzehnte des Monats vgl. Lev. 23, 6. Num. 28, 17. Wenn dagegen v. 18 בָּרִאשֹׁן bestimt wird durch: „am 14ten Tage des Monats am Abend", so erklärt sich dies aus der engen Verbindung der Mazzotfeier mit der Paschafeier, indem schon zum Paschalamme Mazzot

gegessen werden solten, also der Sauerteig schon vor diesem Mahle wegzuschaffen war. Die Bedeutung dieses Festes liegt in dem Essen der מַצּוֹת d. i. reiner, ungesäuerter Brote (s. zu v. 8). Da das Brot als das hauptsächlichste Mittel der Lebenserhaltung sich leicht als Bild des Lebens betrachten läßt, sofern dasselbe sich in den Mitteln seiner Erhaltung und Stärkung abspiegelt, so sind die *Mazzot* Bild des neuen, vom Sauerteige des sündigen Wesens gereinigten Lebens. Wenn aber das Essen der Mazzot das neue Leben, in welches Israel versezt worden, abschatten soll, so hat der, welcher an diesem Feste gesäuertes Brot (חָמֵץ) ißt, dieses Leben verwirkt, und soll aus Israel, d. h. nach v. 19 „aus der Gemeinde Israels“ ausgerottet werden (נִכְרְתָה wie Gen. 17, 14). Die W. מִיּוֹם וגו׳ gehören zum Subjecte des Satzes: wer Gesäuertes ißt vom ersten bis zum siebenten Tage, soll ausgerottet werden. — V. 16. Am ersten und am siebenten Tage soll heilige Versammlung und Arbeitseinstellung statthaben. מִקְרָא־קֹדֶשׁ ist nicht *indictio sancti, proclamatio sanctitatis* (*Vitring.*), sondern heilige Versammlung d. i. Versammlung des Volks zu gottesdienstlichem Zwecke, zur Anbetung Jahve's Ez. 46, 3. 9. מִקְרָא von קָרָא berufen, ist das was berufen wird, die Versammlung Jes. 4, 5. Neh. 8, 8; vgl. *Hgstb.* der Tag des Herrn S. 32 f. Kein Geschäft soll getan werden an ihnen, außer was zur Bereitung des Essens notwendig zu tun ist, während für den Sabbat auch das Bereiten des Essens untersagt wird, 35, 2 f. Daher wird מְלָאכָה „Geschäft“ in Lev. 23, 7 f. auf מְלֶאכֶת עֲבוֹדָה „Arbeitsgeschäft“, die gewöhnliche Hantierung, beschränkt. — V. 17. „Beobachtet die Mazzot“ d. h. die in v. 15 u. 16 erteilten Vorschriften über die Mazzotfeier, „denn an ebendiesem Tage (עֶצֶם wie Gen. 7, 13 u. ö.) habe ich eure Heere aus dem Lande Aegypten ausgeführt“. Die Ausführung erfolgte in der Nacht vom 14ten auf den 15ten, und zwar nach Mitternacht (v. 29—34), also am frühen Morgen des 15. Abib. Weil Jahve Israel am 15. Abib aus Aegypten geführt hat, darum soll Israel 7 Tage Mazzot feiern, natürlich nicht zum blosen Andenken an diese Begebenheit; sondern die Tatsache der Ausführung bildet insofern die Grundlage für das siebentägige Fest, als durch sie Israel in ein neues Lebenselement versezt worden ist. Deshalb soll Israel allen Sauerteig des ägyptischen Wesens, den Sauerteig der *κακία* und *πονηρία* (1 Cor. 5, 8), fortschaffen und durch das Essen reiner, heiliger Brote sowie durch Versammlung zur Anbetung seines Gottes als in einem neuen Leben wandelnd sich erweisen. Aus dieser Bedeutung der Festfeier erklärt sich die wiederholte Einschärfung der Vorschriften für dieselbe und die wiederholte Androhung der Ausrottung des Einheimischen wie des Fremdlings im Falle der Uebertretung des Gesetzes v. 18—20. Das Essen gesäuerter Brote an diesem Feste wäre eine Verleugnung der Gottestat der Versetzung Israels in das neue Wesen der Gemeinschaft mit Jahve gewesen. גֵּר Fremdling ist der Nichtisraelit, der unter dem Volke Israel zeitweilig, vielleicht auch lebenslänglich lebte, ohne durch die Beschneidung dem Bundesvolke einverleibt zu sein. אֶזְרַח הָאָרֶץ eig. ein Baum, der auf dem Boden, in welchem er gesäet worden, auf-

wächst (זָרַח), dann *indigena,* der Landeseingeborene. So heißen die Israeliten, *quia oriundi erant ex Isaaco et Jacobo in terra Canaan natis, eandemque sedem perpetuam a Deo acceperant. Cleric.* Die Feier der Mazzot, des Festes der Schöpfung Israels zum Volke Jahve's (Jes. 43, 15—17), wird auf 7 Tage festgesezt, um ihr in der Siebenzahl die Signatur eines Gotteswerkes aufzuprägen. Dieses Tagsiebent wird durch Heiligung des ersten und lezten Tags mittelst heiliger Versammlung und Arbeitseinstellung geheiligt. Der Anfang und das Ende umschließen das Ganze. Wenn in dem Essen der Mazzot Israel Speise wirkt (Joh. 6, 27) für das neue Leben, so erhält dieses neue Leben in der heiligen Versammlung das Gepräge der Anbetung Jahve's und in der Arbeitseinstellung das Abbild der seligen Ruhe in dem Herrn.

V. 21—28. Von der Mitteilung der Vorschrift über das Pascha durch Mose an die Aeltesten des Volks werden nur die Hauptmomente wiedergegeben: das Schlachten des Paschalammes und das Verfahren mit seinem Blute v. 21 u. 22. Hierauf wird die Bedeutung desselben erläutert v. 23, endlich die Weise dieser Feier für die Zukunft angeordnet v. 24—27. מִשְׁכוּ ziehet und nehmet euch. מָשַׁךְ hier *intrans.* dahinziehen, wie Richt. 4, 6. 5, 14. 20, 37. אֲגֻדַּת אֵזוֹב Bündel, Büschel Ysop, nach *Maimon.* bei *L. de Dieu ad h. l. quantum quis comprehendit manu sua.* אֵזוֹב ὕσσωπος bezeichnet wol nicht die Pflanze, die wir Ysop nennen, nicht den *hyssopus officinalis,* da dessen Vorkommen in Syrien und Arabien ungewiß ist (s. *Ritter* Erdk. XVII S. 686), sondern eine dem Ysop ähnliche Species des *Origanum,* das arab. صعتر *Sâter,* entweder Wolgemut, Dosten, oder eine Art Thymian, *Thymus serpyllum,* bei *Forsk. Flor. aeg. p. 107* beschrieben, der in Syrien und Arabien sehr häufig wächst und *Sâter* genant wird, oder auch *Satureja,* das Pfefferkraut oder Bohnenkraut s. *Ges. Thes. p. 57* und *Knob.* zu Lev. 14, 4. אֲשֶׁר בַּסַּף „welches im Becken", worin das Blut beim Schlachten des Thieres aufgefangen wurde. וְהִגַּעְתֶּם „und laßt reichen an" d. h. streicht an die Oberschwelle von dem Blute, während bei den Reinigungen mit dem Ysopbüschel gesprengt wurde Lev. 14, 51. Num. 19, 18. Das Verbot des Hinausgehens aus der Thür des Hauses hat seinen Grund darin, daß in dieser Nacht des Gerichts nirgends als hinter der blutbestrichenen Thür Sicherheit ist. Zu v. 23 vgl. v. 13. „Er wird nicht gestatten (יִתֵּן) dem Verderber zu kommen in eure Häuser". Jahve vollzieht demnach die Tödtung der Erstgeburt durch הַמַּשְׁחִית den Verderber oder Würgengel, ὁ ὀλοθρεύων Hebr. 11, 28, d. i. nicht ein böser Engel, sondern der Engel, in welchem Jahve sich den Patriarchen und Mosen geoffenbart hat. Damit streitet auch Ps. 78, 49 nicht; denn der Sänger dieses Ps. sieht nicht blos die Erschlagung der Erstgeburt, sondern auch die Pest Ex. 9, 1—7 als durch eine Sendung von Unglücksengeln vermittelt an, obwol הַמַּשְׁחִית nach Analogie von 1 Sam. 13, 17 auch collectiv von einer Schaar von Engeln verstanden werden könte. V. 24. „Dieses Wort" d. i. die Vorschrift über das Pascha sollen sie halten als Satzung für sich und ihre Kinder bis in Ewigkeit (עַד־עוֹלָם in demselben Sinne wie עוֹלָם Gen. 17, 7 u. 13

s. S. 191) und, im verheißenen Lande wohnend, bei dieser Feier die Bedeutung dieses Dienstes ihren Söhnen erklären. Die Feier wird עֲבֹדָה „Dienst“ genant, sofern sie Erfüllung eines göttlichen Gebotes war, eine Leistung, die Gott forderte, obgleich diese Leistung das Heil Israels förderte. Ueber זֶבַח־פֶּסַח s. zu v. 11. — V. 27. Nach Anhörung der göttlichen Vorschrift verneigte sich das in seinen Aeltesten repräsentirte Volk und betete an, um nicht nur seinen Glauben, sondern auch seinen Dank für die in dem Pascha ihm zuteilwerdende Verschonung auszudrücken. Darauf (v. 28) führten sie das Gebot aus, um durch Glaubensgehorsam sich den Segen dieses „Dienstes“ zuzueignen.

V. 29—36. **Die Tödtung der Erstgeburt Aegyptens, und die Entlassung Israels.** Der Pharao angekündigte lezte Schlag erfolgte in der Hälfte der Nacht d. i. um Mitternacht, als ganz Aegypten sorglos in tiefem Schlafe lag (Matth. 25, 5 f.), um den von der Nacht der Finsternis beherschten König samt seinem Volke aus ihrem Sündenschlafe aufzuschrecken. Da alle früheren Plagen eine Naturbasis hatten, so liegt es nahe, auch bei dieser lezten eine solche anzunehmen und nach Analogie von 2 Sam. 24, 15 f. an eine Pest zu denken, durch welche der Würgengel die Tödtung vollstrekt habe, und die Steigerung des Naturereignisses zum Wunder darin zu finden, daß durch diese Pest nur die Erstgeborenen Aegyptens, und zwar an Menschen und Vieh, ausnahmslos plötzlich getödtet wurden, die Israeliten aber in ihren Häusern von ihr ganz verschont blieben, zumal die Pest in Aegypten nicht nur häufig eintritt, sondern auch, wie *Kn.* mit vielen Zeugnissen belegt hat, gerade in den Frühlingsmonaten am heftigsten aufzutreten pflegt. Allein bei genauerer Erwägung der Sache sprechen doch die genanten Umstände mehr gegen als für diese Annahme. In 2 Sam. 24, 15 ist die Pest ausdrücklich genant, hier nicht. Die frühern Plagen aber wurden fast alle durch Mose's Stab über Aegypten herbeigeführt, und bei den meisten sind auch die natürlichen Grundlagen ausdrücklich erwähnt; die lezte Plage führt Jahve ohne Vermittlung Mose's aus, sicherlich aus keinem anderen Grunde, als weil sie als eine rein übernatürliche Wirkung seiner strafenden Allmacht auftreten solte. Die W.: „es war kein Haus (der Aegypter), darinnen kein Todter war“ sind zwar genau, und nicht ‚als verallgemeinernde Rede‘ zu nehmen, aber doch, nach dem Contexte auf alle Häuser zu beschränken, in welchen Erstgeborene unter den Menschen oder dem Viehe sich befanden, und dann auch nicht soweit auszudehnen, daß man darunter auch Hausväter, die schon Familie und Kinder hatten, mit begreifen und mit *C. a. Lap.* u. A. annehmen dürfte, daß in manchem Hause Großvater, Vater, Sohn und Frauen, falls sie alle Erstgeborene waren, getödtet worden wären. Die Worte: „vom Sohne Pharao's, der auf dem Throne sitzen wird, an bis zum Sohne der Gefangenen im Gefängnisse“ v. 29 vgl. mit 13, 15 führen unverkennbar nur auf die erstgeborenen Söhne, die noch nicht selbst wieder Familienväter waren. Aber auch in dieser Beschränkung war der Schlag ein so furchtbarer, daß die Wirkung, die er auf Pharao und sein Volk ausübte, ganz begreiflich wird. V. 30. Noch in derselben

Nacht ließ Pharao Mose und Aaron rufen und gab ihnen die Erlaubnis, mit ihrem Volke, ihren Kindern und ihrem Viehe auszuziehen. Daß Pharao Mose und Aaron rufen läßt, steht nicht in Widerspruch mit 10, 28 f., so daß man nötig hätte, die Worte mit *Calv.: vocasse igitur dicitur Pharao quos missis aulicis ad discessum compulit,* uneigentlich zu verstehen. Das Verbieten, wieder unter seine Augen zu kommen (10, 28), schließt das Rufenlassen unter ganz andern Umständen nicht aus. Die Erlaubnis zum Auszuge erteilte aber Pharao unbedingt, d. h. ohne sie zur Rükkehr zu verpflichten. Dies ergibt sich schon aus dem: „Ziehet aus aus der Mitte meines Volkes“ vgl. mit dem: „Gehet, dienet dem Jahve“ (10, 8. 24) und: „Gehet, opfert eurem Gotte im Lande“ (8, 21). Erwägt man hiezu noch, daß, obschon Mose anfangs (5, 1. 7, 16) und auch noch bei der vierten Plage (8, 23) nur einen dreitägigen Auszug zu einer Festfeier verlangt hatte, doch Pharao einen gänzlichen Wegzug vermutete und diese Vermutung gegen Mose geäußert hatte, ohne daß dieser ihm widersprochen (8, 24 u. 10, 10): so können die Worte des Königs: „Ziehet aus aus der Mitte meines Volks“ nur den Sinn der gänzlichen Entlassung haben. Hiezu komt, daß in 11, 1 als Wirkung des lezten Schlages Mosen vorausverkündigt worden, Pharao werde sie ganz entlassen, ja wegtreiben, wonach auch der hier berichtete Erfolg dieses Schlages nur von der gänzlichen Vertreibung verstanden werden kann. Das liegt endlich auch in dem lezten Worte Pharao's: „Geht und segnet auch mich,“ während er früher nur ihre Fürbitte zur Beseitigung der Plagen begehrt hatte (8, 4. 24. 9, 28. 10, 17). בָּרֵךְ segnen deutet auf gänzliche Verabschiedung hin und heißt s. v. a. beim Fortziehen ihm den Segen ihres Gottes zuwenden oder hinterlassen, daß hinfort keine solche Plage mehr über ihn und sein Volk komme. Dieser Auffassung der Worte des Königs steht auch weder das כְּדַבֶּרְכֶם v. 31 entgegen, weil dieses sich auf עִבְדוּ אֶת יי' bezieht, noch das: „wie ihr geredet habt“ v. 32, weil dieses auf die verlangte Mitnahme des Viehes 10, 25 f. zurückweist, noch endlich der Umstand, daß Pharao später den ausgezogenen Israeliten nachjagt, offenbar um sie mit Gewalt wieder zurückzubringen (14, 5 ff.), weil dieser Entschluß ausdrücklich als Sinnesänderung in Folge neuer Verstockung bezeichnet wird (14, 4. 5).

V. 33. „Und Aegypten lag dem Volke hart an (חָזַק עַל hart anliegen, stark drängen, *κατεβιάζοντο* LXX) zu beeilen, sie fortzuschicken aus dem Lande“ d. h. die Aegypter drängten die Israeliten, um ihren Wegzug zu beschleunigen, „denn sie sprachen *sc.* bei sich, wir alle sind מֵתִים Todte, dem Tode Verfallene.“ So hatte sie die Tödtung der Erstgeburten erschrekt. V. 34. Dieses Drängen der Aegypter nötigte die Israeliten, den Teig, den sie warscheinlich zu Brot für Reisezehrung backen wolten, bevor er gesäuert war, „ihre Backschüsseln (Backtröge) in ihre Kleider (Tücher) gebunden auf ihren Schultern,“ mit fortzutragen. שִׂמְלָה *ἱμάτιον* ist ein großes viereckiges Stück Zeug oder Tuch, das man über die untere Kleidung umwarf und daher auch zum Einbinden verschiedener Dinge benutzen konte, s. *m.* Archäol. §. 102, 4.

Die Israeliten hatten also die Absicht den Brotteig säuern zu lassen, weil ihnen das Gebot des siebentägigen Essens ungesäuerter Brote noch nicht bekant gemacht war. Aber durch die Not gedrängt mußten sie sich in den ersten Tagen der Reise mit ungesäuertem Brote behelfen, oder wie es Deut. 16, 3 heißt, Brot des Elends essen. Doch wie die Bedrängnis des Auszuges aus Aegypten nur der Durchgangsmoment für den Eintritt in das neue Leben der Freiheit und Gnade war, so solte nach göttlichem Rathe auch das Brot des Elends für Israel zu einer heiligen Speise werden, indem die Tage des Auszuges durch den Herrn zu einem siebentägigen Feste verklärt wurden, in welchem das Volk Jahve's für alle Zeiten das Gedächtnis seiner Erlösung aus der Drangsal Aegyptens feiern solte. Das durch den Drang der Umstände herbeigeführte längere Essen ungesäuerten Brotes bildet die geschichtliche Vorbereitung für das später eingesezte siebentägige Mazzotfest. Deshalb wird dieser Umstand hier und v. 39 angemerkt. — Ueber v. 35 u. 36 s. zu 3, 21 f.

V. 37—42. **Der Auszug der Söhne Israels aus Aegypten.**[1] Der Aufbruch geschah von *Raëmses,* von wo sie nach *Succot* zogen (v. 37), dann weiter nach *Etham* am Ende der Wüste (13, 20), und von dort mit einer Wendung nach *Hachirot* gegenüber dem Schilfmeere (13, 18), von wo sie durchs Meer hindurchgingen (14, 2. 21 ff.). Hiernach scheint Israel den Weg von Raëmses bis Hachirot in drei Tagen zurückgelegt zu haben. Doch läßt sich dies aus der Nennung von nur drei Lagerstätten (Succot, Etham u. Hachirot) nicht sicher folgern, da aus der Vergleichung von Num. 10, 18 u. 33, 8 mit Ex. 15, 22 sich ergibt, daß der Zug von einer Lagerstätte bis zur anderen auch mehr als einen Tagemarsch betragen konte. Die Entscheidung hierüber hängt von der Bestimmung der Lage der genanten Raststätten ab, worüber die Ansichten eben so geteilt sind, wie über die zu 1, 11 besprochene Lage von Raëmses. Während die Mehrzahl der neueren Forscher die Lage von Raëmses im Wady Tumilat oder in dessen Nähe suchen, und den Zug durch diesen Wady ostwärts bis Etham am Rande der arabischen Wüste, und von dort südwärts bis in die Gegend von Suez sich bewegen lassen, hat nach dem Vorgange von *Schleiden, Unruh* u. A. in jüngster Zeit *Brugsch* (*l'Exode*) die Ansicht zu begründen versucht, daß der Aufbruch von *Tanis* aus erfolgte, und die Israeliten von da in südöstlicher Richtung an einen Ort *Suko* oder *Sukot* (*Succot*) und weiter nach

1) Die verschiedenen Ansichten über den Zug der Israeliten von Raëmses bis zum Durchgange durch das rothe Meer s. bei *Stickel,* der Israeliten Auszug aus Aeg. bis zum rothen Meere, in den Theol. Studien u. Krit. 1850 S. 328 ff., bei *Kurtz* II S. 159 ff. und *O. Wolff,* der Auszug der Isr. aus Aegypten in der Theol. Ztschr. von *Dieckhof* u. *Klief.* IV S. 230 ff. Außerdem vgl. *Vaihinger,* der Weg der Isr. von Gosen bis zum Uebergange durch das rothe Meer, in den Theol. Studien u. Krit. 1872 S. 307 ff. u. *Zoeckler,* in ‚Beweis des Glaubens' B. X (Octob. 1874) S. 492 ff., ferner: *G. Ebers,* durch Gosen zum Sinai. Lpz. 1872. S. 84 ff. u. 501 ff. u. *Brugsch-Bey, l'Exode et les monuments égyptiens. Discours prononcé à l'occasion du congrès international d' Orientalistes à Londres,* Lpz. 1875.

Chetam bei *Daphnae,* dem jetzigen *el Kantareh* (= *Etham*) auf der einzigen aus Aegypten nach Asien führenden Straße und auf derselben weiter in nordöstlicher Richtung nach *Migdol-Sankut* (*Magdolon*) bis *Anbu* d. i. *Gerrhon* (= *Schur*) nach *Hachirot,* welches der ägyptische Name der gefährlichen Schlünde zwischen dem Mittelmeere und dem Sirbonissee sei, und bis *Baali-Zapuna* (= *Baal Zephon*), einem am *Kasios*berge gelegenen Heiligtume gezogen seien; dort aber, statt die am Kasiosberge vorüberführende Straße nach Palästina einzuschlagen, sich plötzlich südwärts wandten und auf der Ostseite der Bitterseen (d. i. nach *Mara*) in die arabische Wüste zogen, während Pharao mit seinem Heere zu ihrer Verfolgung auf der Landenge zwischen dem Mittelmeere und dem Sirbonissee in den Schlünden des Schilf- und Algenmeeres den Untergang fand. — Aber diese Ansicht ist mit der biblischen Erzählung unvereinbar und hat an dem Umstande, daß Succot, Etham und Migdol sich auf Oertlichkeiten in der angenommenen Marschroute deuten lassen, keine ausreichende Begründung. Erstlich wird — wie schon *Koehler,* bibl. Gesch. I S. 213 dagegen bemerkt hat — der Name *Schilfmeer* sonst im A. T. ausschließlich zur Bezeichnung des rothen Meeres, niemals aber zur Bezeichnung des Sirbonissees oder der Schlünde auf der Landenge zwischen dem Sirbonissee und dem Mittelmeere verwendet. Zweitens wird die Brugsch'sche Auffassung dem Wortlaute der biblischen Angaben über die Lage des Schilfmeeres im Verhältnis zu Pihachirot, Migdol und Baal-Zephon und über die Lage dieser drei Orte in ihrem Verhältnisse unter einander nicht gerecht, s. zu 14, 1—4. Drittens hätte Pharao aus dem etwaigen Versuche der Israeliten, von Etham aus über Migdol nach dem Kasiosberge zu ziehen, unmöglich schließen können, daß die Israeliten in der Wüste sich verirrt hätten, da es für ein mit Weibern und Greisen, Kindern und Herden fortwanderndes Volk ungleich näher lag, über Migdol, wo nach Bedürfnis Station gemacht werden konte, nach dem Kasiosberge zu ziehen, als quer durch die Wüste. — Hiezu komt, daß der Nachweis der Lage sowol des Auszugsortes als der einzelnen Raststätten nicht für bündig erachtet werden kann. Schon der Annahme, daß *Raëmses* mit *Tanis* identisch sei, stehen gewichtige Bedenken entgegen, s. zu Ex. 1, 11. Wenn auch Pharao damals in Tanis residirte, wie man aus Ps. 78, 12. 43 schließen kann, so lag doch diese Residenz nicht im Mittelpunkte der von den Israeliten bewohnten Landschaft Gosen, daß man nach ihr in Gen. 47, 11 Gosen Land Raëmses oder der Ramsesstadt nennen konte. Und die Verhandlung Pharao's mit Mose in der Nacht vor dem Auszuge war auch möglich, wenn Mose in jener Nacht nicht in Tanis war, sondern bei der Erwartung, daß Pharao nach dem lezten Schlage ihn rufen lassen werde, nur in der Nähe der königlichen Residenz verweilte. Wo *Raëmses* gelegen, ob bei *Belbeis* oder bei *Abu Keischeib,* läßt sich noch nicht feststellen. Genant ist die Magazinstadt (s. zu 1, 11) als Auszugsort warscheinlich, weil die Israeliten in der Erwartung des baldigen Auszugs dort sich sammelten, und als Pharao die Erlaubnis zum Auszuge gegeben, dort der Zug sich in Be-

wegung sezte, und zwar nach *Ṣuccot* hin. Dieser Ort, in 13, 20 u. Num. 33, 5 als die erste Lagerstätte genant, war vielleicht nur ein Hirtenlagerplatz, nach den סֻכּוֹת Hütten aus Sträuchern und Reisern, welche Hirten dort sich errichtet hatten, benant. Ueber seine Lage läßt sich nichts weiter bestimmen, als daß er auf dem Wege von Raëmses nach Etham hin zu suchen ist. Der Identificirung von סֻכּוֹת mit dem ägyptischen oder ägyptisirten *Suku*, *Sukot* (*Brugsch* Gesch. S. 191. 202. 585) steht entgegen, daß in dem hiefür angeführten Papyrus nur von einem ‚Lande Sukot‘ und einer ‚Veste von *Thuku*‘ (S. 202 u. 585) die Rede ist. — *Etham* aber, wenn es dem ägyptischen *Chetam* entspricht (nach *Ebers* u. *Brugsch*), kann eben so gut die ganze Festungslinie oder das System der Befestigungen bezeichnen, das sich nach *Ebers* (durch Gosen S. 507) von Pelusium bis zum Busen von Suez hinzog, als ‚eine der *Chetams* oder Befestigungen‘ sein, welche nach *Brugsch* (Gesch. S. 345) die nordöstlich über Pelusium oder östlich über Migdol führende Straße nach Palästina dekten. Daß *Etham* bei *Daphnae* oder dem neueren *el Kantareh* gelegen, hat *Br.* nur daraus gefolgert, daß der Zug der Israeliten von Tanis aus gegangen sei. Noch schwächer begründet ist die Identität des Namens der Wüste *Schur* שׁוּר Mauer) mit dem ägyptischen *Anbu* und dem griech. *τὸ γέῤῥον* Verzäunung, und die Deutung des *Pihachirot* durch *l'entrée aux gouffres*, nach dem ägyptischen *Khirot — le mot antique, qui s'applique exactement aux gouffres des lacs des algues* (*l'Exode p. 30*). Wenn die Wüste *Schur* nach einer Ortschaft dieses Namens so genant ist, so ist dieser Ort nach Gen. 20, 1 nicht auf der Landzunge zwischen dem Mittelmeere und dem Sirbonissee zu suchen.

Die Israeliten brachen auf „gegen 600,000 zu Fuß die Männer.“ רַגְלִי wie Num. 11, 21 das Fußvolk eines Heeres, ist hinzugesezt, weil sie als Kriegsheer auszogen (v. 41) und in der angegebenen Zahl nur die waffenfähige Mannschaft vom 20sten Jahre ab gezählt ist, und הַגְּבָרִים wegen des folgenden לְבַד מִטָּף „außer den Kleinen.“ טַף steht hier in weiterer Bedeutung von der Familie des Hausvaters, Frau und Kinder zusammenfassend, wie Gen. 47, 12. Num. 32, 16. 24 u. ö., welche die Reise nicht zu Fuß, sondern auf Lastthieren oder Wagen machten Gen. 31, 17. Die angegebene Zahl der Männer ist eine ungefähre. Die Zählung am Sinai ergab 603,550 männliche Köpfe vom 20. Jahre an (Num. 1, 46) und 22000 männliche Leviten von einem Monate und darüber gezählt (Num. 3, 39). Rechnen wir dazu die Frauen und Kinder, so mag die Gesamtzahl des Volks über 2 Millionen Seelen betragen haben. Die Vermehrung der 70 mit Jakob nach Aegypten eingewanderten Seelen zu dieser Menge ist für den 430jährigen Aufenthalt daselbst nicht so groß, daß man nötig hätte, mit *Bertheau* (z. Gesch. d. Isr. S. 256 f.), *Kurtz* (II S. 23) u. A. anzunehmen, in der genanten Zahl der streitbaren Männer sei die Nachkommenschaft nicht blos der mit Jakob in Aegypten eingewanderten 70 Seelen, sondern auch der mit denselben dorthin gezogenen ‚mehreren Tausende Knechte und Mägde‘ inbegriffen. Ziehen wir nämlich von den eingewanderten 70 Seelen ab den Patri-

archen Jakob, seine 12 Söhne, die Dina und die Sera, Aser's Tochter, ferner die 3 Söhne Levi's, die vier Enkel Juda's und Benjamins und die Enkel Jakobs, die warscheinlich ohne männliche Nachkommen zu hinterlassen starben, weil ihre Nachkommen unter den Geschlechtern Israels nicht vorkommen (vgl. oben S. 314), so bleiben 41 Enkel Jakobs (außer den Leviten) übrig, welche Geschlechter begründeten. Rechnen wir nun nach 1 Chr. 7, 20 ff., wo 10 oder 11 Generationen von Ephraim bis Josua genant sind, auf eine Generation 40 Jahre, so würde die 10. Generation der 41 Enkel Jakobs um das J. 400 des Aufenthalts in Aegypten geboren, mithin beim Auszuge über 20 J. alt gewesen sein. Falls nun in den 6 ersten dieser Generationen jedes Ehepaar durchschnittlich 3 Söhne und 3 Töchter, und in den lezten 4 jedes Ehepaar 2 Söhne und 2 Töchter gezeugt hätte, so würde die zehnte Generation um das J. 400 der Einwanderung 478,224 Söhne gehabt haben, die beim Auszuge über 20 J. alt sein konten, während von der neunten Generation noch 125,326 Männer am Leben sein, folglich 478,224 + 125,326 = 603,550 Mann über 20 J. alt ausziehen konten. Diese Annahmen übersteigen nicht einmal die gewöhnliche Zahl der Geburten; doch gibt sich nicht nur in dieser als stetig fortdauernd angenommenen Fruchtbarkeit, sondern noch vielmehr darin, daß die präsumirte Zahl von Kindern am Leben blieb und wieder eben so viele Kinder erzeugte, ein besonderer göttlicher Segen, sowie auch darin das Walten der göttlichen Gnade über Israel zu erkennen, daß weder Seuchen, Pest und andere Fährlichkeiten, noch die von den Pharaonen zur Unterdrückung Israels ersonnenen Maßregeln seine Vermehrung hemmen und schwächen konten. — Dazu komt, daß der Annahme von mehreren tausend Knechten und Mägden, die mit Jakob und seinen Söhnen nach Aegypten gezogen seien, irrige Voraussetzungen zu Grunde liegen. Aus der Angabe Gen. 14, 14, daß Abraham 318 in den Waffen geübte hausgeborene Sklaven hatte, läßt sich für Jakob auf eine größere Zahl von Knechten nicht schließen. Die Tatsache, daß in den Jahren der Hungersnot Jakob seine 10 oder 11 Söhne nach Aegyten schikte, um dort Korn zu kaufen, spricht viel mehr für das Gegenteil. Denn wie hätte Jakob mit 10 oder 11 Säcken Getraide, welche seine Söhne von dort holten, einen Hausstand mit Tausenden von Knechten und Mägden auch nur eine Woche lang mit dem nötigen Brote versorgen können? Daher kann die Zahl der Knechte und Mägde, die Jakob und seine Söhne mit nach Aegypten nahmen, nicht sehr beträchtlich gewesen sein. Im Lande Gosen aber mochte, solange Joseph lebte und nach seinem Tode noch seine Verdienste um das Reich von Pharao anerkant wurden, der Reichtum seiner Brüder an Vieh und an Knechten und Mägden zugenommen haben. Als aber die neue Dynastie der Pharaonen, welche Joseph „nicht kante", zur Regierung gelangte, und Maßregeln zur Knechtung und Unterdrückung der Israeliten ergriff, wird sie auch wieder rasch sich vermindert haben. Demnach werden wir die Zahl der als Männer von 20 Jahren und darüber aus Aegypten gezogenen 600,000 Söhne Israels hauptsächlich für wirkliche Nachkommen der 12 Söhne Jakobs anzusehen haben und die

Zahl der Nachkommen der mit Israel nach Aegypten gekommenen Knechte, auch wenn sie in jener Gesamtzahl mit inbegriffen sein solten, nicht sehr hoch anschlagen dürfen. — Fragt man aber, wie denn das Land Gosen eine so große Anzahl Menschen habe nähren können, zumal noch die Israeliten dasselbe nicht allein bewohnten, sondern neben und unter Aegyptern darin lebten, so ist zu bedenken einmal, daß diese Landschaft nach alten und neuern Zeugnissen (vgl. *Robins.* Pal. I S. 86) die fruchtbarste Provinz Aegyptens ist, sodann aber, daß wir auch den Umfang des von den Israeliten bewohnten Gebietes nicht so genau kennen, um die Größe seines Ertrags bestimt abschätzen zu können.

V. 38. Zu vorbildlicher Erfüllung der Verheißung Gen. 12, 3, ohne Zweifel durch die Zeichen und Wunder des Herrn in Aegypten angeregt (vgl. 9, 20. 10, 7. 11, 3) sein Heil bei Israel zu suchen, schloß sich den ausziehenden Israeliten ein großer Haufe gemischten Volks (עֵרֶב רַב) an, welchen Israel seiner Bestimmung zufolge nicht zurückweisen durfte, obgleich diese Leute ihm später zum Fallstrick wurden (Num. 11, 4). עֵרֶב eig. Gemisch, *ἐπίμικτος sc. λαός* (LXX), ein Schwarm Fremder, *Luth.*: Pöbelvolk, in Num. 11, 4 אֲסַפְסֻף Mischmasch, ein aus Leuten verschiedener Herkunft gemischter Haufe genant, der nach Deut. 29, 10 eine ziemlich niedrige Stellung unter den Israeliten eingenommen, dem Volke Gottes die Holzhauer und Wasserschöpfer geliefert zu haben scheint. — Ueber v. 39 s. zu v. 34. — V. 40 f. Der Aufenthalt der Israeliten in Aegypten hatte 430 Jahre gedauert. Diese Zahl ist weder kritisch zu verdächtigen, noch sind nach dem Vorgange der LXX: *ἡ δὲ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, ἣν κατῴκησαν* (*Cod. Alex. αὐτοὶ καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν*) *ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῇ Χαναὰν κτλ.* die 430 Jahre des Wohnens in Aegypten durch willkürliche Einschiebsel auf 215 Jahre zu reduciren. Diese chronologische Angabe, deren Ursprünglichkeit durch *Onkel. Syr. Vulg. Saad.* und *Venet. gr.* außer Zweifel gesezt wird, harmonirt nicht nur mit der Weißagung Gen. 15, 13, wo in prophetischer Rede die runde Zahl 400 genant ist, sondern läßt sich auch unschwer mit den verschiedenen genealogischen Verzeichnissen ausgleichen, sobald man nur ins Auge faßt, daß die Genealogien durchaus nicht immer eine vollständige Aufzählung aller einzelnen Geschlechtsglieder liefern, sondern nicht selten geschichtlich unbedeutende Zwischenglieder auslassen, wie wir schon bei der Genealogie Mose's und Aarons 6, 18—20 bemerkt haben. Daß nämlich von Levi bis auf Mose mehr als die 4 in 6, 16 ff. genanten Generationen gelebt haben, wird außer dem zu 6, 18—20 Angeführten schon durch die Vergleichung mit andern Genealogien über jeden Zweifel erhoben. So werden in Num. 26, 29 ff. 27, 1. Jos. 17, 3von Joseph bis auf Zelophchad 6, in Rut 4, 18 ff. 1 Chr. 2, 5 f. von Juda bis auf Nahesson, den Stammfürsten unter Mose, gleichfalls 6, in 1 Chr. 2, 18 von Juda bis auf Bezaleel, den Baumeister der Stiftshütte 7 und in 1 Chr. 7, 20 ff. von Joseph bis auf Josua 9 oder 10 Generationen aufgeführt. Diese leztere Genealogie zeigt aufs klarste die Unmöglichkeit der von der Alex. Version ausgegangenen Meinung, daß der Aufenthalt der Israe-

liten in Aegypten nur 215 Jahre gewährt habe, indem 10 Generationen, jede zu 40 Jahren gerechnet, wol zu 430 aber schlechterdings nicht zu 215 Jahren passen.[1] — Die Angabe v. 41: „an diesem selben Tage“ läßt sich nicht mit *Kn.* vom ersten Tage nach Ablauf der 430 Jahre verstehen, so daß der Erzähler angenommen hätte, Jakob sei 430 Jahre vorher am 14. Abib in Aegypten eingewandert, sondern weist zurück auf den v. 14 vgl. mit v. 11 ff. genanten Tag des Auszugs d. i. den 15. Abib; vgl. v. 51 u. 13, 4. Ueber צִבְאוֹת יְהוָֹה s. zu 7, 4. — V. 42. Dieser Tag ist daher לֵיל שִׁמֻּרִים „eine Bewahrungsnacht des Herrn, sie auszuführen aus dem Lande Aegypten.“ Das ἅπ. λεγ. שִׁמֻּרִים bed. nicht „Feier, von שָׁמַר beobachten, verehren“ (*Kn.*), sondern „Bewahrung“ von שָׁמַר hüten, bewahren, und לַיהוָֹה wie in v. 27. „Diese selbe Nacht (über הִיא vgl. *Ew.* §. 314ᵃ) ist dem Herrn (geweiht) als Bewahrung für alle Söhne Israels in ihren Geschlechtern.“ Weil Jahve in dieser Nacht die Söhne Israels vor dem Verderben bewahrt hat, so soll dieselbe ihnen als Bewahrung heilig sein d. h. von ihnen zur Ehre des Herrn in alle Zukunft gefeiert werden.

V. 43—50. **Bestimmung der Teilnehmer am Paschamahle.** Diese das Paschagesetz v. 3—11 ergänzende Bestimmung wird erst hier nach dem Berichte von dem Auszuge mitgeteilt, weil erst dadurch, daß sich den ausziehenden Israeliten ein Haufe fremden Volks anschloß, Israel in ein Verhältnis zu Fremden kam, welches namentlich in Bezug auf das Pascha, als Feier der Geburt Israels zum Volke Gottes, klar gemacht werden mußte. Solte das Pascha diese Bedeutung für Israel behalten, so durfte kein Fremder (בֶּן־נֵכָר Nichtisraelit) daran teilnehmen. Das ist die erste Bestimmung. Da jedoch Israel nicht vermöge seiner natürlichen Abstammung, sondern nur in Kraft seiner göttlichen Berufung Volk Jahve's geworden und als solches zum Segen für alle Völker bestimt war, so durfte es sich auch gegen die Fremden nicht ganz abschließen. Daher die weiteren Bestimmungen v. 44: die gekauften Knechte, die als Eigentum Israels ihm bürgerlich eingegliedert waren, sollen durch die Beschneidung ihm ganz einverleibt werden, um auch am Pascha teilzuhaben, und v. 45: die Beisaßen und Miethlinge (Lohnarbeiter) sollen nicht davon essen, denn sie stehen zu Israel in einem ganz äußerlichen Verhältnisse, das jeden Tag gelöst werden kann. אָכַל בְּ eig. an etwas essen, am Essen teilnehmen Lev. 22, 11. Der tiefere Grund hiefür liegt darin, daß Israel in diesem Mahle seine Einheit und Gemeinschaft mit Jahve bewahren und feiern soll. Das ist der Sinn der v. 46 u. 47 aus v. 4. 9 u. 10 wiederholten und dort schon erklärten Bestimmungen. Will also ein unter den Israeliten lebender Fremdling Pascha halten, so soll er zuvor durch die Beschneidung dem Volke

---

1) Die Alex. Uebersetzer haben den Text nach der Genealogie Mose's 6, 16 ff. willkürlich geändert, ebenso wie in den Genealogien der Urväter Gen. 5 u. 11, wie nach Anderen noch *Ed. Preuss*, Die Zeitrechn. der Septuag. S. 68 ff. dargetan hat. Uebrigens wurde die Ansicht der LXX in der Synagoge traditionell; und ihr folgt auch der Apostel Paulus, wenn er Gal. 3, 17 von der Verheißung an Abraham bis auf die Gesetzgebung 430 Jahre rechnet, weil es ihm hiebei auf chronologische Genauigkeit nicht ankam.

Jahve's geistlich eingebürgert werden v. 48. 'וְעָשָׂה פס „und er hat Pascha dem Jahve gemacht d. i. bereitet, so werde ihm beschnitten alles Männliche (d. h. er und die männlichen Glieder seines Hauses) und dann mag er nahen *sc.* zu Jahve, es zu halten." עָשָׂה bezeichnet das erste mal das Tunwollen, die Absicht des Tuns, das zweite mal das wirkliche Tun, die Ausführung. Die Worte בֶּן־נֵכָר, גֵּר, תּוֹשָׁב und שָׂכִיר bezeichnen sämtliche Nichtisraeliten; בֶּן־נֵכָר ist ganz allgemein jeder von einem anderen Volke herstammende Ausländer; גֵּר ein Fremder, der sich kürzere oder längere Zeit unter den Israeliten aufhält; תּוֹשָׁב eig. Wohner, Beisaß, der unter den Israeliten bleibend wohnt, ohne in die religiöse Gemeinschaft Israels aufgenommen zu sein; שָׂכִיר der Nichtisraelit, welcher für Tagelohn bei Israeliten arbeitet; obgleich der Begriff des תּוֹשָׁב und שָׂכִיר die nicht israelitische Herkunft an sich nicht in in sich schließt, und auch ein Israelite, der armutshalber um seinen Besitz gekommen war, ein שָׂכִיר Tagelöhner und, wenn er sich dem andern zum Knecht verkaufte, ein תּוֹשָׁב desselben werden konte, vgl. Lev. 25, 40. Deut. 24, 14. — V. 49. Hinsichtlich des Pascha gilt ein Gesetz für den Einheimischen und Fremdling; kein Unbeschnittener darf es essen. Wegen יִהְיֶה statt תִּהְיֶה s. *Ew.* §. 295[d]. — In v. 50 wird mit der Bemerkung, daß die Israeliten diese Vorschriften erfülten, nämlich in der Folgezeit z. B. Num. 9, 5, die Verordnung über die Paschafeier abgeschlossen und mit v. 51 zugleich der Bericht vom Auszuge aus Aegypten. Was Jahve Mosen 6, 6 u. 26 zugesagt, das hat er nun auch vollbracht. Obgleich aber v. 51 als Schlußformel zum Vorhergehenden gehört, so hat doch *Aben Esra*, wenn er diesen V. mit dem Anfange des folgenden Cap. verbinden will, insofern nicht Unrecht, als solche Schlußformeln zur Verknüpfung der einzelnen Begebenheiten dienen und nicht blos das Vorhergegangene abschließen, sondern zugleich zu dem Folgenden überleiten.

Cap. XIII, 1—16. **Heiligung der Erstgeburt und Bekantmachung der Vorschrift über die Mazzotfeier.** V. 1 u. 2. Die Heiligung der Erstgeburt hängt mit dem Pascha eng zusammen. Das Pascha bewirkt die Verschonung der israelitischen Erstgeburt und die Verschonung bezwekt die Heiligung derselben. Weil Jahve die Erstgeburt Israels verschont hat, so soll sie ihm geheiligt werden. Wenn Israel in dem Pascha die Communion mit Jahve vollzieht und in dem Feste der süßen Brote den Beginn seines Gnadenstandes feiert, so betätigt es in der Heiligung der Erstgeburt fort und fort seine Gotteskindschaft. Aus diesem Grunde wol wurde die Heiligung der Erstgeburt unmittelbar nach dem Auszuge, gleichzeitig mit der Einsetzung der siebentägigen Mazzotfeier, von Jahve zu Succot angeordnet (vgl. zu 12, 15), so daß sie in dem geschichtlichen Berichte die richtige Stellung einnimt, während die göttliche Anordnung der Mazzotfeier schon früher (12, 15 ff.) mitgeteilt ist, so daß hier nur noch die Mitteilung derselben an das Volk zu erwähnen war. V. 2. Alles Erstgeborene an Menschen und Vieh soll Israel Jahven heiligen d. h. ihm zu seinem Dienste übergeben. Zu כָּל־בְּכוֹר ist, weil Menschen und Vieh darunter zu verstehen, erläuternd hinzugesezt פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם statt כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם (v. 12), indem כֹּל ad-

jectivisch dem Nomen nachgesezt ist wie בְּכוֹר כֹּל Num. 8, 16 statt כָּל־בְּכוֹר, *διανοῖγον πᾶσαν μήτραν* = *πᾶν διανοῖγον μήτραν* v. 12 (LXX), „alles was den Mutterleib öffnet bei den Israeliten an (unter) Menschen und Vieh.“ לִי הוּא „mein ist es,“ mir gehört es. Dieses Recht Jahve's auf die Erstgeburten gründet sich nicht darauf, ‚daß er der Herr und Schöpfer aller Dinge ist und daß alles Geschaffene, wie es ihm sein Leben verdankt, ihm auch sein ganzes Leben weihen soll‘ — wie *Kurtz* II S. 143 ohne Schriftzeugnis behauptet, sondern wird Num. 3, 13 u. 8, 17 damit begründet, daß Jahve an dem Tage, da er alle Erstgeburt Aegyptens schlug, sich alles Erstgeborene der Israeliten an Menschen und Vieh geheiligt habe. Also nicht auf die Verschonung der erstgeborenen Söhne durch das sühnende Blut des Paschalammes vor dem Schlage des Verderbers wird die Heiligung der Erstgeburt begründet, sondern darauf daß Gott damals sie sich geheiligt und eben deshalb verschont hat. Geheiligt aber hat Jahve sich die Erstgeborenen Israels durch die Annahme Israels zu seinem erstgeborenen Sohne (4, 22) oder zu seinem Eigentumsvolke. Weil Israel zum Volke Jahve's erkoren war, so wurde seine Erstgeburt an Menschen und Vieh verschont, und deshalb soll Israel forthin dieselbe auch Jahve heiligen. In welcher Weise, das wird v. 12 ff. näher bestimt.

In v. 3—10 wird die Vorschrift über das siebentägige Fest der ungesäuerten Brote (12, 15—20) durch Mose dem Volke bekant gemacht, am Tage des Auszugs d. i. in der Station Succot, in dem Berichte dieser Eröffnung aber nur das wichtigste wiederholt und die jährliche Feier festgesezt. In v. 3 heißt Aegypten „Sklavenhaus“, insofern Israel dort zu Sklavenarbeit gebraucht, als Sklavenvolk behandelt worden, vgl. 20, 2. Deut. 5, 6. 6, 12 u. ö. חֹזֶק יָד Stärke der Hand v. 3. 14 u. 16 ist nachdrucksvoller als das gewöhnlichere יָד חֲזָקָה 3, 19 u. ö. — In Bezug auf v. 5 vgl. zu 3, 8 u. 12, 25. In v. 6 bezieht sich חַג לַיהוָֹה auf die Feier des siebenten Tags durch heilige Versammlung und Arbeitseinstellung 12, 16. Es wird hier nur der 7. Tag ausdrücklich als solcher bezeichnet, weil es bei dem ersten sich von selbst verstand, daß er ein Fest Jahve's sei. V. 8. בַּעֲבוּר זֶה וגו׳ wegen dessen was (זֶה in relativer Bed. *is qui* für אֲשֶׁר s. *Ew.* §. 331[b]) Jahve mir getan hat u. s. w. *sc.* esse ich Ungesäuertes oder beobachte ich diesen Gottesdienst. Diese Ergänzung des unvollständigen Satzes ergibt sich leicht aus dem Contexte, und der ganze Vers erklärt sich aus 12, 26 f. — V. 9. Die vorgeschriebene Festfeier soll für Israel sein „zum Zeichen auf seiner Hand und zum Gedächtnisse zwischen den Augen.“ Diese Worte setzen die Sitte, an Hand und Stirn Erinnerungszeichen zu tragen, voraus, sind aber nicht aus der heidnischen Sitte, Soldaten und Sklaven Zeichen auf die Stirn oder auch in die Hand einzubrennen (*Spencer, de legg. Hebr. ritual. II, 20, 1*), zu erklären. Denn daß nicht an ein Einbrennen oder Einschreiben in die Hand zu denken ist, beweist schon das: „bindet sie zu Zeichen auf eure Hand“ in den Parallelstellen Deut. 6, 8 u. 11, 18. Hienach kann das Zeichen an (auf) der Hand nur in einem Andenken, das man an der Hand trug, warscheinlich einem Armbande,

das man an der Handwurzel umlegte, und das וְזִכָּרוֹן zwischen den Augen nur in einem als Andenken angelegten Stirnbande bestanden haben. Die Worte sind dann bildlich gemeint, sprichwörtlicher Ausdruck zur Einschärfung des Gedankens, dieser Vorschrift stets eingedenk zu bleiben, sie alle Zeit zu beachten und zu halten. Dies ergibt sich noch klarer aus dem folgenden Zwecksatze: „damit das Gesetz Jahve's in deinem Munde sei.“ Denn nicht durch Denkzettel an Hand und Stirn wird ein Gesetz in den Mund gebracht, daß man beständig davon redet (Deut. 6, 7. 11, 19), sondern durch Aufnahme desselben ins Herz und stete Erfüllung. Mehr zu v. 16. Indem beim Essen der ungesäuerten Brote das Andenken an den Ursprung und die Bedeutung dieses Festes besprochen wird, wird zugleich die Besprechung des Gesetzes Jahve's eingeleitet und die Verpflichtung zur Erfüllung desselben erneuert und lebendig zum Bewußtsein gebracht. V. 10. Diese Satzung soll Israel halten לְמוֹעֲדָהּ „zu ihrer bestimten Zeit“ d. i. vom 15—21. Abib „von Tagen zu Tagen“ d. i. so oft die Tage wiederkehren, also von Jahr zu Jahr, vgl. Richt. 11, 40. 21, 19. 1 Sam. 1, 3. 2, 19.

In v. 11—16 teilt Mose das v. 2 kurz erwähnte Gesetz von der Heiligung der Erstgeburt dem Volke mit. Dieses Gesetz soll in Kraft treten, wenn Israel das verheißene Land in Besitz genommen haben wird. Dann soll alles, was den Mutterleib eröffnet, dem Herrn übergeben werden. הֶעֱבִיר לַיהוָה an Jahve übergehen lassen, ihm als Opfer weihen, übergeben; העביר in dieser Bed. erklärt sich aus dem Gegensatze gegen die canaanitische Sitte, die Erstgeburt durch Februation dem Moloch zu weihen, s. zu Lev. 18, 21. Unter כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם ist die Erstgeburt von Menschen und Vieh (v. 2) begriffen. Dieser allgemeine Begriff wird dann durch drei mit וְכֹל anhebende Sätze specialisirt: *a*) בְּהֵמָה Vieh d. i. Rind- und Kleinvieh (Schafe und Ziegen, als reine Hausthiere) und zwar nur die männlichen Thiere, *b*) Esel als das gewöhnlichste unreine Hausthier statt aller unreinen Hausthiere Num. 18, 15 genant, *c*) die Erstgeborenen von den Söhnen Israels. Die weibliche Erstgeburt von Menschen und Vieh ist damit von der Weihung eximirt. Vom reinen Viehe soll das erstgeborene männliche Thier (פֶּטֶר abgekürzt für פֶּטֶר רֶחֶם und שֶׁגֶר vom chald. שְׁגַר werfen von Thieren, das geworfene Junge) Jahve gehören d. h. ihm geopfert werden (v. 15 u. Num. 18, 17). Diese Vorschrift wird in 22, 29 dahin erläutert, daß das Opfern erst vom 8. Tage nach der Geburt ab geschehen soll, und in Deut. 15, 21 f. dahin beschränkt, daß ein Thier, welches einen schlimmen Fehler habe, lahm oder blind sei, nicht geopfert, sondern wie andere essbare Thiere zu Hause geschlachtet und verzehrt werden solle. Diese beiden Bestimmungen ergaben sich aus den allgemeinen Vorschriften über die Beschaffenheit der Opferthiere. Vom Esel soll das erstgeborene Junge mit einem Schaf- oder Ziegenböcklein (שֶׂה s. zu 12, 3) gelöst und, wenn man es nicht löst, getödtet werden. Vgl. zu Lev. 27, 27. עָרַף, von עֹרֶף Nacken, das Genick brechen Deut. 21, 4. 6. Auch seine erstgeborenen Söhne soll Israel Jahve als Opfer weihen, freilich nicht in der Weise der Heiden sie schlachten und auf dem Altare verbrennen, sondern als

lebendige Opfer dem Herrn darstellen, die alle Kräfte der Seele und des Leibes seinem Dienste weiheten. Sofern nun die Erstgeburt alle Geburten repräsentirt, so solte in der Weihung der Erstgeborenen das ganze Volk sich Jahve heiligen und als priesterliches Volk darstellen, Weil aber diese Weihung ihren Grund nicht in der Natur hat, sondern in der Gnade der Berufung, so läßt sich auch die Heiligung der Erstgeburten nicht aus der Bestimmung der Erstgeborenen zum Priestertume herleiten. Diese bei den Alten sehr verbreitete Ansicht haben schon *Outram, De sacrificiis 1 c. 4* und *Vitringa, Observv. ss. lib. II c. 2 p. 272 sqq.* gründlich widerlegt. Wie der priesterliche Charakter des Volks an sich noch nicht zur Verwaltung des Priestertums innerhalb der Theokratie berechtigte, so wurden auch die Erstgeborenen durch ihre Weihung für Jahve nicht *eo ipso* zu Priestern erkoren. In welcher Weise sie ihr Leben dem Herrn weihen solten, das hing von der Bestimmung des Herrn ab, welche dahin ging, daß sie die nichtpriesterlichen Geschäfte beim Heiligtum verrichten, Diener der Priester beim heiligen Dienste sein solten. Jedoch auch dieser Dienst wurde später auf die Leviten übertragen (Num. 3), dafür aber dem Volke auferlegt, seine erstgeborenen Söhne von der denselben obliegenden und auf die ihnen substituirten Leviten übertragenen Dienstleistung zu lösen, d. h. durch Entrichtung von 5 Sekeln Silber für jeden Kopf an die Priesterschaft loszukaufen Num. 3, 47. 18, 16. In Voraussicht auf jene später zu treffende Anordnung wird schon hier das *Lösen* (פָּדָה) der männlichen Erstgeburten festgesezt. Ueber v. 14 s. zu 12, 26. מָחָר morgen überhaupt von der Zukunft, wie Gen. 30, 33. מַה־זֹּאת was bedeutet dies, *quid sibi vult hoc praeceptum de primogenitura* (*Jonath.*). V. 15. הִקְשָׁה לְשַׁלְּחֵנוּ er machte hart *sc.* sein Herz vgl. 7, 3, uns zu entlassen. In derselben Weise wie v. 9 die Mazzotfeier, wird in v. 16 die Heiligung der Erstgeburt eingeschärft. Statt לְזִכָּרוֹן steht aber hier לְטוֹטָפֹת, ebenso Deut. 6, 8. 11, 18. Das von den Rabb. und ältern Ausll. sehr wunderlich gedeutete W. טוֹטָפֹת für טַפְטָפֹת stehend und mit *Fuller* und *Gesen.* im *Thes. s. v.* von طاف *circumivit circa rem* abzuleiten, bed. weder Amulette noch στίγματα (*Kn.* s. dagg. *Schultz* zu Deut. 6, 8), sondern: Binden, Stirnbänder, wie aus dem chald. טוֹטָפָא Armband 2 Sam. 1, 10, טוֹטַפְתָּא Stirnband, *tiara*, Esth. 8, 15. Ez. 24, 17. 23 erhellt. Diese Vorschrift wird von den Talmudisten eigentlich verstanden und darauf der Gebrauch der *Tephillim* φυλακτήρια Denkzettel Matth. 23, 5 begründet[1], wogegen die Karaiten sie uneigentlich oder bildlich verstehen, als sprichwörtliche Bezeichnung der steten Beherzigung und Erfüllung der göttlichen Gebote. Die Richtigkeit der Karaitischen Erklärung ergibt sich schon aus den Worten selbst, welche

---

1) Vielleicht solten diese Denkzettel ursprünglich blose Verkörperung des bildlichen Ausdrucks oder Verwandlung des Bildes in ein Symbol sein, so daß die Sitte nicht aus reinem Mißverstand der Worte entstanden wäre, obgleich später der symbolische Charakter derselben mehr und mehr dem fleischlichen Mißverstande gewichen ist. Das Nähere über die *Phylakterien* s. in *m.* Archäol. S. 364 u. in dem betr. Artikel von *Pressel* in *Herzog's* Realencykl. IV S. 682.

nicht besagen, daß die Gebote in Denkzettel gefaßt werden, sondern nur, daß sie den Israeliten zu Zeichen an der Hand und zu Binden zwischen den Augen sein, d. h. wie Denkzeichen an der Hand und auf der Stirn beachtet werden sollen. Weder führt der Ausdruck: „binde sie zum Zeichen auf deine Hand und sie seien zu Binden zwischen deinen Augen“ (Deut. 6, 8) auf die Symbolisirung der göttlichen Gebote durch ein äußerliches, an der Hand zu tragendes Zeichen und auf mit einzelnen Thorastellen beschriebene Binden, die man an der Stirn zwischen den Augen anlegen solte; noch nötigt der in Deut. 6, 8 ‚vorliegende Fortschritt von Herz zu Wort und von Wort zu Hand oder Tat‘ zu der eigentümlichen Auffassung von *Schultz*, daß ‚die Armbekleidung, indem man sie in besonderer Weise an der Hand befestigte, und ebenso die Kopfbinde, indem man ein Ende auf die Stirn herabreichen ließ, zu einem Erinnerungszeichen für die göttlichen Gebote benuzt‘ werden solte. Der angegebene Gedankenfortschritt drükt nur den Gedanken aus, daß Israel die göttlichen Gebote nicht blos im Herzen tragen oder beherzigen und mit dem Munde bekennen, sondern auch mit der Hand oder durch die Tat erfüllen, also in seiner ganzen Erscheinung sich als Bewahrer und Träger derselben zeigen soll. Wie die Hand das Werkzeug der Tat ist und das Tragen in der Hand das Handhaben vorstelt, so ist die Stelle zwischen den Augen oder die Stirn der allgemein sichtbare Teil des Körpers, so daß was man hier trägt öffentlich zur Schau getragen wird. Diese bildliche Auffassung wird endlich durch Parallelen wie Spr. 3, 3: „binde sie (die Gebote) um deinen Hals, schreibe sie auf die Tafeln deines Herzens“ vgl. v. 21 f. 4, 21. 6, 21 f. 7, 3 bestätigt und über jeden Zweifel erhoben.

Cap. XV, 1—21. Das Lied Mose's am rothen Meere.

In dem Lobliede, welches Mose mit den Söhnen Israels am rothen Meere zum Preise der wunderbaren Taten Jahve's sang, feierte die Gemeinde Israels die Tatsache ihrer Erlösung und Erhebung zum Volke Gottes. Durch die glorreiche Errettung aus dem Sklavenhause Aegyptens hatte Jahve den Samen Abrahams tatsächlich zu seinem Volke erhöht und in der Vernichtung Pharao's und seiner Heeresmacht sich als Gott der Götter und als König der Heiden verherrlicht, dem keine Macht dieser Erde ungestraft trotzen darf. Wie die Tatsache der Befreiung Israels aus der Gewalt seiner Dränger von ewiger Bedeutung für die Gemeinde des Herrn in ihrem Kampfe mit den widergöttlichen Weltmächten ist, indem der Herr zu allen Zeiten die Feinde seines Reiches zu Boden wirft, wie er Pharao mit seinen Reisigen in den Abgrund des Meeres geworfen hat: so bietet auch der Lobgesang Mose's am rothen Meere den Stoff zu den Lobliedern der Gemeinde des Herrn in allen großen Kämpfen, die sie in ihrer zeitlichen Entwicklung mit den Weltmächten zu bestehen hat. Daher klingen auch die Grundtöne dieses Liedes nicht nur durch alle Lobgesänge Israels zum Preise der herrlichen Machttaten Jahve's zum Heile seines Volkes hindurch (vgl. besonders Jes. 12), sondern das Lied Mose's des Knechtes Gottes wird auch noch am Tage der Vollendung des Reiches Gottes mit dem Lobliede des Lammes gesungen werden an dem „gläsernen Meere“ von den Ueberwindern, die den Sieg behalten über das Thier und sein Bild, Apok. 15, 3.

Den Inhalt dieses mit Preis und Jubel sich ganz und gar in Jahve versenkenden Lobliedes bildet das in dem Sturze Pharao's vollzogene Gericht über die heidnische Weltmacht samt dem aus diesem Gerichte für Israel ersprießenden Heile. Obgleich Mose nicht ausdrücklich als Verfasser des Liedes genant ist, so wird doch seine Echtheit oder mosaische Abfassung durch Inhalt und Form desselben außer Zweifel gesezt.[1] Das Lied gliedert sich in drei, an Länge zunehmende Strophen, deren jede mit dem Preise Jahve's anhebt und in die Schilderung des

---

1) Vgl. *K. H. Sack,* Die Lieder in d. hist. BB. des A. T. S. 41—64.

Unterganges der ägyptischen Heeresmacht ausläuft, v. 2—5; 6—10 und 11—18. Das im Eingange v. 1 angekündigte Thema ist demnach in drei Wendungen dergestalt durchgeführt, daß in den beiden ersten Strophen die Schilderung der in der Vernichtung der Feinde sich offenbarenden Allmacht Jahve's vorwaltet, in der driten die aus diesem glorreichen Ereignisse für Israel erblühende Frucht seiner Gründung zu einem Königtume Jahve's in dem ihm verheißenen Erbteile mit prophetischer Zuversicht besungen wird. An diesem prophetischen Blick in die Zukunft hat war die neuere Kritik Anstoß genommen, und das Lied Mosen abgesprochen, weil in v. 16 f. die göttlichen Wunder über die mosaische Zeit hinaus verfolgt würden. Allein daß Israel nach seiner wunderbaren Erlösung aus Aegypten seinen Blick auf Canaan richtete, dem Besitze des verheißenen Landes mit Gewißheit entgegensah und dort die Gründung eines Heiligtums, in welchem es bei seinem Gotte wohnen würde, mit glaubensvoller Zuversicht erwartete — das lag alles so nahe, daß nur diejenigen solche Aussicht und Erwartung Mosen absprechen können, welche überhaupt seine göttliche Sendung in Abrede stellen und die großen Taten Gottes in Aegypten für Mythen erklären. Erkent doch selbst *Ewald* (Gesch. II S. 27) an, daß dieses große Siegeslied ‚seinem Grunde und Anfange nach warscheinlich unmittelbar aus frischer Begeisterung in mosaischer Zeit entsprungen' sei, obgleich er ebenfalls den prophetischen Charakter des Liedes verkent und die Wirklichkeit aller übernatürlichen Wunder des A. T. leugnet. Somit steht dem nichts entgegen, die W.: „damals sang Mose" (v. 1) so zu verstehen, daß Mose dieses Lied nicht nur mit den Israeliten gesungen, sondern auch für die Gemeinde zum Lobe Jahve's verfaßt habe. Ueber den Gebrauch des *imperf.* יָשִׁיר zum Ausdrucke für das Werden in der Vergangenheit vgl. *Ew.* §. 136[b] und *Ges.* §. 127, 4[a].

V. 1[b]—5. *Eingang* und *erste Strophe.* Der das Thema des Liedes enthaltende Eingang: „Singen will ich dem Herrn, denn hoch erhaben ist er, Roß und seinen Reiter warf er ins Meer" wurde bei dem Gesange von einem von der Mirjam angeführten Frauenchore antistrophisch wiederholt (vgl. v. 20 f.); ob nach jeder einzelnen Versstrophe, oder nur nach den größeren Strophen läßt sich nicht entscheiden. גָּאָה sich erheben, emporwachsen, trop. sich erhaben zeigen, mit verstärkendem *inf. abs.* verbunden. Seine Erhabenheit über alle irdische Hoheit hat Jahve darin kundgetan, daß er Rosse und Reiter, die stolze Heeresmacht des hochfahrenden Pharao, ins Meer geworfen. Darob jubelt sein Volk v. 2: „Meine Stärke und Lobgesang ist *Jah,* er ward mir zum Heil; der ist mein Gott, den ich rühme, der Gott meines Vaters, den ich erhöhe.', עֹז Stärke, Macht, nicht Lob, Herrlichkeit, auch in Ps. 8, 2 nicht. זִמְרָת altertümliche poetische Form für זִמְרָה nach *Ew.* §. 173[d] aus זִמְרַת verlängert, nach *Hupfeld* zu Ps. 16, 6 aus זִמְרָתִי entstanden, Gesang, Lobgesang, dann Lobpreis (Gen. 43, 11) von זָמַר, زمر urspr. summen, vgl. *Fleischer* zu *Del.* Ps. I S. 19, davon זִמֵּר *ψάλλειν* musiciren, singen mit Musikbegleitung. יָהּ die Concentration von

יהוה, der mit absoluter Freiheit die Geschichte durchwaltende Gott des Heils (vgl. S. 50), ist aus unserm Liede in die Psalmendichtung übergegangen, aber auf die höhere Poesie beschränkt geblieben. Der folgende Satz ist begründend: denn er ward mir zum Heil, hat mir Rettung, Heil gewährt. Zum *Vav. consec.* bei begründenden Sätzen vgl. Gen. 26, 12. Dieses Versglied ist Jes. 12, 2. Ps. 118, 14 aus unserm Liede wiederholt. זֶה אֵלִי dieser *Jah*, ein solcher ist mein Gott. אַנְוֵהוּ *hiph.* von נָוָה verwandt mit נאה, נאוה lieblich, wonnig sein, *hiph.* rühmen, preisen, *δοξάσω*, *glorificabo* (LXX, *Vulg.*). Der Gott meines Vaters d. i. Abraham's als Stammvater Israels, oder wie 3, 6 die Dreiheit der Patriarchen einheitlich zusammengefaßt. Was er jenen verheißen (Gen. 15, 14. 46, 3 f.) hat er nun erfüllet. V. 3. „Jahve ist ein Kriegsmann", der Krieg zu führen versteht, seine Feinde zu vernichten die Macht besizt. „Jahve ist sein Name" als den mit unbeschränkter Allmacht Waltenden hat er sich so eben bewährt. Denn v. 4: „die Wagen Pharao's und seine Macht (Kriegsmacht) warf er ins Meer und die Auswahl (Auserlesenen) seiner Ritter (שָׁלִשִׁים s. zu 14, 7) wurden versenkt ins Schilfmeer." V. 5. „Fluten bedecken sie (יְכַסְיֻמוּ defect. Schreibung für יְכַסְיוּ = יְכַסּוּ s. *Ges.* §. 75 Anm. 12 und das Suff. מוּ nur hier) sie steigen in die Tiefe hinab wie Stein", der nicht wieder auftaucht.

V. 6—10. *Zweite Strophe.* Nicht nur als rechter Kriegsmann, der die Aegypter vernichtete, hat sich Jahve erwiesen, sondern auch als der Herrliche und Gewaltige, welcher seine Feinde vertilgt in dem Augenblicke, da sie meinen sein Volk verderben zu können. V. 6. „Deine Rechte, Jahve, verherrlicht in Kraft (mit Kraft herrlich ausgerüstet, über das Jod an נֶאְדָּרִי s. zu Gen. 31, 39: die Form ist *masc.* und יָמִין *gen. comm.* zuerst als *masc.* wie Spr. 27, 16, sodann als *foem.* construirt), deine Rechte zerschlägt der Feind." רָעַץ = רָצַץ nur hier und Richt. 10, 8. Der Gedanke ist ganz allgemein: die rechte Hand Jahve's zerschlägt jeden Feind. Diese Lehre wird aus der so eben erlebten göttlichen Machterweisung gezogen und in v. 7 weiter entwickelt. „In der Fülle deiner Hoheit reißt du nieder deine Widersacher." הָרַס gewöhnlich vom Niederreißen der Gebäude, dann bildlich von der Vernichtung der Feinde, die den Bau (das Werk) Gottes zerstören wollen, so hier und Ps. 28, 5. קָמִים die feindlich gegen jem. Aufstehenden Deut. 33, 11. Ps. 18, 40 u. ö. „Du entlässest deine Glut, sie frißt sie wie die Stoppeln." חָרוֹן der Gluthauch des göttlichen Zornes, den Jahve wie Feuer ausströmen läßt Ez. 7, 3, spielt warscheinlich auf den aus der Wolkensäule auf die Aegypter geworfenen Feuerblick 14, 24 an, vgl. Jes. 9, 18. 10, 17 und zu den lezten Worten Jes. 5, 24. Nah. 1, 10. So hat Jahve die Aegypter vernichtet v. 8—10. „Und durch den Odem deiner Nase (d. i. der von Gott gesandte starke Ostwind 14, 21, der als Sturmwind als Schnauben des Odems seiner Nase beschrieben wird vgl. Ps. 18, 16) häuften sich die Wasser (stauten sich auf, daß man wie zwischen Mauern hindurchgehen konte 14, 22); es standen wie ein Haufe die Fließenden (נֵד arab. نَدّ *cumulus,* nicht mit נאד Schlauch zu

verwechseln, und Jos. 3, 13. 16. Ps. 33, 7. 78, 13 wo es wiederkehrt, aus unserer Stelle entlehnt. נֹזְלִים die Rinnenden, Fließenden, *Epith. orn.* für Wasserwogen oder Bäche, Flüsse Ps. 78, 16. 44. Jes. 44, 3). „Es gerannen die Fluten im Herzen des Meeres", poet. Beschreibung der Aufstauung der Meereswogen gleichsam zu festen Massen. V. 9. „Es sprach der Feind: ich verfolge, erreiche, teile Beute, voll wird ihrer meine Seele, ich zieh mein Schwert, ausrotten wird sie meine Hand." Durch diese ohne Copula aneinandergereihten kurzen Sätze wird treffend die Siegesgewißheit des racheschnaubenden Aegypters gemalt. נֶפֶשׁ die Seele als Begehrungsvermögen d. i. die Gier, die sich an den erhaschten Feinden rächen, den ‚Muth an ihnen kühlen' will. הוֹרִישׁ aus dem Besitz vertreiben, ausrotten vgl. Num. 14, 12. V. 10. „Du bliesest mit deinem Odem, es deckte sie das Meer, sie sanken hinab wie Blei in herrlichen Wassern." Ein Hauch vom Odem Gottes reichte hin, den stolzen Feind in die Meereswellen zu versenken. צָלַל in die Tiefe sinken hat sich nur in den Deriv. צוּלָה, מְצוּלָה Meerestiefe erhalten und hängt nicht zusammen mit צָלַל gellen, klingen, klirren, da in Wasser geworfenes Blei weder schwirrend noch wirbelnd zu Boden sinkt. אַדִּירִים werden die Wasser genant, sofern die majestätisch einherbrausenden Meereswogen von der Herrlichkeit des Schöpfers mächtig zeugen.

V. 11—18. *Dritte Strophe.* Auf Grund dieser herrlichen Gottestat erhebt sich das Lied in der dritten Strophe zur festen Glaubenszuversicht, daß Jahve in seiner unvergleichlichen Erhabenheit über alle Götter das begonnene Werk des Heils vollführen, alle Feinde Israels mit Grauen vor der Größe seines Armes erfüllen und sein Volk zu seiner heiligen Wohnung bringen, auf dem Berge seines Erbteils pflanzen werde. Was der Herr bisher getan, gilt dem Sänger als Unterpfand und Bürgschaft für die Zukunft. V. 11. „Wer ist dir gleich unter den Göttern, Jahve! (אֵלִים nicht Starke sondern Götter, אֱלֹהִים Ps. 86, 8, weil keiner der vielen *λεγόμενοι θεοί* solche Taten vollbringen kann), wer ist dir gleich verherrlicht in Heiligkeit!" In Heiligkeit hat sich Gott durch die Erlösung seines Volks und die Vernichtung seiner Feinde verherrlicht, so daß Asaph singen kann: Dein Weg, o Gott, ist in Heiligkeit Ps. 77, 14. קֹדֶשׁ Heiligkeit ist die unvergleichliche, über alle Mängel und Gebrechen creatürlicher Beschränktheit, Unreinigkeit und Sündhaftigkeit erhabene absolute Lebensvollkommenheit Gottes, die sich in der Ausführung des göttlichen Liebesrathes der Erlösung der Welt von der Sünde und dem Tode, dem sie durch die Sünde verfallen war, manifestirt. Mehr hierüber s. zu 19, 6. „Erschrecklich für Loblieder, Wunder tuend." Der kühne Ausdruck נוֹרָא תְהִלֹּת besagt mehr als *summe venerandus s. colendus laudibus,* bed. furchtbar zum Loben, *terribilis laudibus.* Weil sein Walten unter den Menschen furchtbar ist (Ps. 66, 5), weil er furchtbare Wunder tut, so kann der Mensch nur mit Furcht und Zittern ihm seiner Wundertaten würdige Loblieder singen. *Omnium enim laudantium vires, linguas et mentes superant ideoque magno cum timore et tremore eum laudant omnes angeli et sancti. C. a. Lap.* V. 12. „Du

strekst deine Rechte aus, es verschlingt sie die Erde." Mit diesen Worten erweitert sich der Blick des Sängers auf alle Großtaten des Herrn, die in jener Wundertat an den Aegyptern beschlossen liegen. Die Worte handeln nicht mehr von der Vernichtung Pharao's und seines Heeres. Was Aegypten erfahren hat, das wird allen Feinden des Herrn und seines Volks widerfahren. Auf den Untergang der Aegypter paßt weder das von der Erde Verschlungenwerden, noch der Gebrauch des *Imperf.*, da diese Gottestat als vollbrachte Tatsache in v. 1. 4. 5. 10. 19 durch *Perfecta* ausgedrükt ist. V. 13. „Du führst durch deine Gnade das Volk, das du erlöset, leitest es durch deine Macht zu deiner heiligen Wohnung." Die Erlösung aus Aegypten und Führung durchs rothe Meer verbürgt dem erlösten Volke die Einführung in das verheißene Land. Die heilige Wohnung Gottes ist Canaan (גְּבוּל קָדְשׁ Ps. 78, 54), welches durch die Gottesoffenbarungen, die den Patriarchen dort zuteilgeworden, namentlich durch die Gotteserscheinungen zu Bethel (Gen. 28, 16 ff. 31, 13. 35, 7) zu einer heiligen Wohnung Jahve's unter seinem Volke geweiht war. V. 14. „Völker hören's, erbeben; Zittern ergreift die Bewohner Philistäa's. V. 15. Da werden bestürzt die Fürsten (אַלּוּפִים s. zu Gen. 36, 15) Edoms, die Gewaltigen Moabs, sie ergreift Beben, ganz verzagen alle Bewohner Canaans." אֵילִים wie אוּלִים 2 Kg. 24, 15 u. אֵילִים Ez. 17, 13 *scriptio plena* für אֵלִים Starke, Gewaltige, nicht: Widder, vgl. Hi. 41, 17 und Ex. 32, 21 אֵלִים im Unterschiede von אֵילִים Widdern Ez. 34, 17. 39, 18. Wenn diese Völker von der wunderbaren Führung Israels durchs rothe Meer und dem Untergange Pharao's hören, werden sie vor Angst und Schrecken verzagen und (v. 16) dem Durchzuge Israels durch ihr Land sich nicht widersetzen. „Es überfält sie Schrecken und Grauen, ob der Größe deines Armes (das Adject. גָּדוֹל substantivisch dem Nomen vorgesezt s. *Ew.* §. 293c) verstummen sie (יִדְּמוּ von דָּמַם) wie Steine, bis hindurchzieht das Volk, das du erworben." Noch ist Israel auf dem Zuge nach Canaan begriffen, zum deutlichen Beweise, daß in v. 13—15 nicht vergangene Dinge geschildert, sondern zukünftige Ereignisse im Geiste vorausgeschaut und durch den Gebrauch der Perfecta als so gewiß dargestelt werden, als ob sie schon eingetreten wären. Der Sänger nent nicht blos Edom und Moab, sondern auch Philistäa und die Bewohner Canaans als Feinde, die vor Entsetzen über die Machttaten Jahve's erstarret Israel den Durchzug durch ihr Gebiet nicht streitig machen, während die Geschichte lehrt, daß Edom dem Durchzuge der Israeliten durch sein Gebiet feindlich entgegentrat und Israel das Gebiet der Edomiter umziehen mußte (Num. 20, 18 ff. 21, 4. Deut. 2, 3. 8), und auch Moab das Volk Israel bei seinem Durchzuge durch die Kraft der Flüche Bileams vernichten wolte (Num. 22, 2 ff.), dagegen die Bewohner Philistäa's und Canaan nicht den Durchzug durch ihr Land, sondern die Einnahme desselben durch die Israeliten zu befürchten hatten.[1] Uebrigens erfahren wir aus Jos. 2, 9 f. und 9, 9, daß

1) Aus der Gleichstellung der Bewohner Philistäa's und Canaans mit Edom und Moab erhellt unwidersprechlich, daß dieses Lied aus einer Zeit stamt, wo weder der Befehl zur Ausrottung der Canaaniter schon gegeben, noch die Grenze

die Kunde von dem wunderbaren Durchzuge Israels durch das Schilfmeer bis nach Canaan sich verbreitet und seine Bewohner mit Schrecken erfült hatte. — V. 17. „Du wirst sie bringen und pflanzen auf dem Berge deines Erbteiles, der Stätte, die du zu deiner Wohnung gemacht, Jahve, zu dem Heiligtume, Herr, das deine Hände bereitet.“ Ueber das *dag. dirim.* in מִקְּדָשׁ s. zu 2, 3. Die Futura sind nicht als Wunsch, sondern als einfache Voraussagen zu nehmen, und nicht sprachwidrig mit *Kn.* in Präterita umzudeuten. Der „Berg des Erbteiles Jahve's ist nicht das Bergland Canaan (Deut. 3, 25), sondern der Berg, den Jahve durch die Opferung Isaaks Gen. 22 sich zur Wohnstätte erkoren zum Heiligtume bereitet hat Ps. 78, 54. Die Pflanzung Israels auf diesem Berge bezeichnet nicht die Einführung der Israeliten in das gelobte Land, sondern ist die Pflanzung des Volkes Gottes im Hause des Herrn (Ps. 92, 14) in dem zukünftigen Heiligtume, wo Jahve die Gemeinschaft mit seinem Volke vollziehen, wo das Volk in seinen Opfern sich ihm als Volk des Eigentums darstellen und ihm als seinem Könige immer und ewig dienen wird. Dies ist das Ziel, zu dem die Erlösung aus Aegypten führt, zu dem der prophetische Blick Mose's in diesem Liede sich und sein Volk erhebt, im Geiste das Königtum Jahve's in seiner Vollendung ahnend und ersehnend.[1] Mit der beseligenden Aussicht auf die Zeit, da „Jahve wird König (seines Volkes) sein immer und ewig“ schließt v. 18 das Lied, welches v. 19 durch die mit dem begründenden כִּי eingeführte und auf v. 1 zurückweisende Wiederholung der Tatsache, dem es seine Entstehung verdankt, in die Geschichtserzählung eingerahmt wird.

V. 19—21. Durch die W.: „das Roß Pharao's mit seinen Wagen und seinen Reitern“ wird Pharao auf seinem Rosse reitend als Anführer des Heeres an die Spitze der von Jahve vernichteten Feinde gestelt. In v. 20 heißt *Mirjam* „die Prophetin“ nicht *ob poeticam et musicam*

---

des von den Israeliten einzunehmenden Gebietes schon festgestelt war, daß es also nach dem Durchzuge Israels durch das Schilfmeer von Mose und den Israeliten gesungen worden. Eine Beziehung oder Anspielung auf die Durchschreitung des Jordan, welche *Kn.* in v. 16 hineinlegt, ist in dem עַד יַעֲבֹר in keiner Weise indicirt.

1) Treffend bemerkt *Auberlen*, Die messian. Weissagg. der mos. Zeit, in den Jahrbb. f. deutsche Theol. III S. 793: ‚Mose sieht das Volk schon im Geiste nach Canaan gebracht, das Jahve selbst durch die den Vätern (v. 2) gegebene und ihm (3, 8) erneuerte Verheißung zu seinem Wohnsitze erwählt hat, wo er in heiliger Absonderung von den Weltvölkern unter seinem Volke gegenwärtig sein will‘. Nachdem die erste Stufe des Wegs so glorreich erstiegen ist, sieht er schon das Ziel des Weges vor sich. — Das Volk ist so ganz auf Jahve gerichtet, daß ihm das eigene Wohnen hinter dem Wohnen seines Gottes zurücktritt und nur als ein Weilen um das Heiligtum Jahve's her erscheint, denn Gott war ja dem Volke in der Wolken- und Feuersäule voraufgezogen. Dazu S. 794: Daß in v. 17 schon ein Berg als Wohnstätte Jahve's genant ist, deutet nicht etwa auf ein *vaticinium post eventum*, sondern ist wirkliche Weißagung, die aber ihre natürliche Vermittlung darin hat, daß Berge überhaupt Sitze der Gottesdienste und Heiligtümer zu sein pflegten, was Mose auch schon wußte Gen. 22, 2. Ex. 3, 1. 12 vgl. Stellen wie Num. 22, 41. 33, 52. Mich. 4, 1. 2. In der Erfüllung ist es der Berg Zion, auf welchem Jahve unter seinem Volke königlich thront.

facultatem (*Ros.*), sondern wegen ihrer prophetischen Begabung, aus der wol auch ihr späteres Auftreten gegen Mose Num. 11, 1 u. 6 zu erklären, und „die Schwester Aarons,“ obgleich sie auch Schwester Mose's und sogar dessen Retterin und Pflegerin in seiner Kindheit war (2, 4 ff.), nicht: ‚weil auch Aaron neben Mose geistliche Selbständigkeit zukomt‘ (*Baumg.*), sondern um die Stellung anzudeuten, die sie fortan in der Gemeinde Israels einnehmen soll, daß sie nicht Mosen, sondern Aaron coordinirt und mit ihm Mosen als dem an die Spitze Israels gestelten Mittler des A. Bundes, der als solcher auch Aarons Gott war (4, 16), subordinirt sein soll (*Kurtz*). Als Prophetin und Schwester Aarons führt sie den Frauenchor an, der mit Handpauken (תֻּפִּים Aduffen s. *m.* Archäol. §. 137, 3) und in Reigen (מְחֹלֹת) durch Anstimmung der ersten Strophe des Liedes als Gegengesang dem singenden Männerchore antwortete und in solcher Weise sich an der Feier beteiligte, wie es — vielleicht nach ägyptischem Vorbilde (s. *m.* Archäol. §. 137 Not. 8) — nachmals in Israel stehende Sitte bei Siegesfeiern wurde, Richt. 11, 34. 1 Sam. 18, 6 f. 21, 12. 29, 5.

II. Die Annahme Israels zum Volke Gottes. Cap. XV, 22—XL.

Cap. XV, 22—XVII, 7. Die Führung Israels vom Schilfmeere bis zum Berge Gottes.

C. XV, 22—27. **Der Zug vom Schilfmeere nach Mara und Elim.** Aus der Knechtschaft Aegyptens erlöst und durch das rothe Meer hindurch gerettet, ward Israel in die Wüste geführt zu dem Heiligtume des Sinai, um dort von Jahve zu seinem Eigentumsvolke angenommen und geweiht zu werden. V. 22. Vom Schilfmeere aufbrechend zogen sie hinaus in die Wüste *Schur*. Diesen Namen führte der Wüstenstrich, welcher Aegypten sowol von Palästina als von dem höher gelegenen Teile des wüsten Arabiens trent und vom mittelländischen Meere an bis zur Spitze des arabischen Meerbusens oder rothen Meeres und von da an der Ostseite des Meeres bis in die Gegend des Wady Gharandel hinab sich erstrekt. In Num. 33, 8 heißt derselbe die Wüste *Etham*, nach dem an ihrem Saume gelegenen Orte Etham, s. zu 13, 20, gegenwärtig *Dschifar* s. zu Gen. 16, 7. Die Stelle, wo Israel nach dem Durchzuge durchs Meer lagerte und dem Herrn für die gnädige Rettung Lob sang, war vermutlich das jetzige *Ayun Musa* (Quelle Mose's), die einzige grüne Scholle in dem nördlichen Teile des öden Wüstenrandes, welche Wasser bietet (*Dieterici* Reisebilder II S. 16), indem hier mehrere größere und kleinere Quellen ein dunkles, salziges, aber doch trinkbares Wasser liefern und einige verkümmerte Palmen standen (*Ritter* Erdk. XIV S. 824 f.), bis in den lezten Jahren hier von reichen Ein-

wohnern von Suez Landhäuser erbaut und Gärten angelegt worden sind (*Tischendorf* Reise I S. 172). Von da zogen die Israeliten drei Tage, ohne Wasser zu finden, bis sie nach *Mara* kamen, das zwar Wasser hatte, aber so bitteres, daß sie es vor Bitterkeit nicht trinken konten. Von *Ayun Musa* findet man auf dem Wege zum Sinai erst nach einer Strecke von etwa 16½ Wegstunden oder 33 engl. geogr. Meilen wieder Wasser in dem Brunnen *Howâra* (*Hawâra*), jetzt ein Becken von 6 oder 8 Fuß Durchmesser, worin 2 Fuß hoch Wasser steht von so unangenehm bitterem und salzigem Geschmacke, daß die Beduinen es für das schlechteste Wasser in der ganzen Umgegend halten (*Rob.* Pal. I S. 106. *Seetzen* III S. 117). Die Entfernung von Ayun Musa wie die Beschaffenheit des Wassers sprechen für die Identität von *Howâra* und *Mara* (מָרָה). Die Strecke von 16 Stunden konte ein Volk mit Kindern, Vieh und Gepäck in nicht weniger als drei Tagen zurücklegen, und auf dem Wege von Ayun Musa bis Howâra gibt es weiter kein Wasser (*Rob.* S. 107). Daher haben seit *Burckhardt*, welcher den Brunnen zuerst wieder auffand, die Meisten in *Howâra* das *Mara* der Israeliten erkant. Denn in dem Wady *Amara*, einem ganz unfruchtbaren Thale 2 Stunden nördlich von Howâra, wo *Ew.* Mara sucht, ist kein Wasser zu finden, und auf den 2 St. südlich davon gelegenen Wady Gharandel, wohin *Lepsius* Mara verlegt, paßt die Bitterkeit des Wassers nicht.[1] Von dem Namen *Mara* hat sich zwar keine Spur erhalten, aber er scheint auch dem Orte nur von den Israeliten gegeben worden zu sein wegen der Bitterkeit seines Wassers. Diese gab dem Volke Anlaß zum Murren wider Mose v. 24. Für die drei Tage, die sie in der Wüste zogen, hatten sie sich wol in Ayun Musa mit Wasser versorgt. Dieser Vorrath war nun zu Ende, und wenn der Vorrath aufhört, so pflegt — wie *Luther* sagt — unser Glaube ein Ende zu haben. So vergaß auch Israel die vielen Gnadenerweise seines Gottes, die es bereits erfahren hatte. V. 25. Als Mose deshalb zum Herrn schrie, wies ihm der Herr ein Holz, welches ins Wasser geworfen demselben seine Bitterkeit nahm. Ein solches Holz oder ein anderes Mittel, das bittere Wasser süß zu machen, ist den der Gegend und ihrer Hilfsquellen kundigen Beduinen nicht bekant, und schwerlich hatte auch das Holz an sich diese Kraft, die ihm schon Sirach 38, 5 zuschreibt, sondern erhielt dieselbe nur durch Gottes Wort und Kraft. Einen Grund für die Wahl gerade dieses irdischen Mittels vermögen wir freilich nicht anzugeben, da ein ‚deutlicher und absichtlicher Gegensatz zu dem

---

1) Gegen die Identität von *Howâra* mit *Mara* läßt sich auch nicht mit Grund anführen die geringe Menge des Wassers von Howâra, ‚die kaum hinreichend gewesen sein würde, ein paar hundert Menschen, geschweige denn ein so großes Heer, welches die Israeliten ausmachten, zu tränken‘ (*Seetzen* III S. 117). Denn ‚die jetzt versandete Quelle kann einst reicher geströmt haben‘, wenn sie besser gehegt wurde. ‚Ihr jetziger verwahrloster Zustand ist Ursache ihrer Spärlichkeit‘. *Dieter.* II S. 20. Ganz unhaltbar ist die Meinung von *Brugsch, l'Exode p. 33 f.*, daß *Mara* die Bitterseen seien, und *Elim* (v. 27) dem ägyptischen *Aa-lim* oder *Tent-lim* d. i. *la ville des poissons*, einem nordöstlich von der Spitze des Golfs von Suez gelegenen Orte entspreche.

Ungenießbarmachen des süßen, lieblichen Nilwassers durch den Stab Mose's' (*Kurtz*) in der Schrift in keiner Weise angedeutet ist. Das Wort עֵץ Holz vgl. nur Num. 19, 6, ohne nähere Bestimmung durch den Context oder ein Epitheton, führt nicht auf einen ‚lebendigen Baum' im Gegensatz zu dem ‚todten Stock.' Solte aber ein Gegensatz zwischen ‚der strafenden Zucht an den Aegyptern' und ‚der erziehenden Macht Jahve's an Israel' beabsichtigt gewesen sein, so würde diese Absicht jedenfalls durch Anwendung des Stabes, mit welchem Mose nicht allein die Plagen über Aegypten verhängte, sondern später auch für Israel Wasser aus dem Felsen schlug, sicherer und deutlicher erreicht worden sein. Will man unter עֵץ einen Baum verstehen, wozu übrigens וַיַּשְׁלֵךְ schlecht paßt, so würde eine Beziehung auf den Baum des Lebens viel näher liegen, namentlich wenn man Gen. 2, 9 und 3, 22 mit Apok. 22, 2 vergleicht, wonach die Blätter *τοῦ ξύλου ζωῆς εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν* dienen, obwol wir auch diese Beziehung nicht für begründet halten können. Klar und unzweifelhaft ist nur so viel, daß Jahve durch Angabe dieses Mittels sich dem Volke Israel als sein Arzt zu erkennen geben will und eben deshalb das Holz zur Heilung des bitteren, Israel mit Krankheit und Tod bedrohenden (2 Kg. 4, 40) Wassers verordnet.

Mit dieser Begebenheit beabsichtigte Jahve ein Zwiefaches: *a*) ‚daselbst stelte (machte) er ihm (dem Volke) Satzung und Recht,' *b*) ‚und daselbst versuchte er es.' Die Satzung und das Recht, welches Jahve Israel machte, besteht nicht in dem v. 26 angeführten Ausspruche Gottes; denn dieser gibt nur die Erläuterung des ihm gestelten Gesetzes und Rechtes, sondern in dem vorliegenden göttlichen Tun. Die Führung Israels zu bitterem Wasser, das die Natur nicht trinken mag und kann, mit der Versüßung und Gesundmachung dieses Wassers soll für Israel ein חֹק d. i. eine Satzung oder ein Gesetz sein, wie Gott allezeit sein Volk führen und regieren will, und ein מִשְׁפָּט d. i. ein Recht, insofern als Israel stets auf die göttliche Hilfe rechnen, die Beseitigung jeder Not von seinem Gotte erwarten kann. Weil aber Israel noch nicht das rechte Vertrauen auf den Herrn hat, so war diese Führung Gottes für das Volk zugleich eine Versuchung, die zur Offenbarung seines natürlichen Herzens dienen und in der Abhilfe der Not von Seiten Gottes zur Läuterung und Stärkung seines Glaubens gereichen solte. Diese tatsächliche Bezeugung Jahve's soll Israel die Lehre einprägen, daß Jahve sein Volk, wenn es auf seine Stimme hören, das Rechte in seinen Augen tun und alle seine Gebote halten werde, von allen Krankheiten, die er Aegypten auferlegt, als sein Arzt befreien wolle.

Cap. XVII, 8—16. Israels Kampf mit Amalek.

V. 8—13. Kaum war dem Wassermangel abgeholfen, so hatte Israel einen Kampf zu bestehen mit den Amalekitern, welche den Nachzug der Israeliten überfallen und geschlagen hatten Deut. 25, 18. Die Entwicklung dieses von einem Enkel Esau's abstammenden Volks (s. zu Gen. 36, 12) zu solcher Macht schon in der mosaischen Zeit wird begreiflich, wenn wir uns dieselbe analog der Entwicklung der Hauptstämme der Edomiter vorstellen, die durch Unterjochung und Einverleibung der älteren seiritischen Bevölkerung auch damals schon zu einem mächtigen Volke erwachsen waren. Wie die Beduinen noch heutiges Tags zu Anfang des Sommers aus den niedrigen Gegenden, wo das Gras verdorret, nach den höher gelegenen Berggegenden der arabischen Halbinsel ziehen, wo in Folge des verhältnismäßig kühleren Klima's die Weide weit länger frisch bleibt (*Burckh.* Syr. S. 789), so waren ohne Zweifel aus demselben Grunde auch die Amalekiter in die Gegend des Sinai gezogen und hatten hier Israel, warscheinlich im Scheikhthale, wo die Nachhut hinter dem Hauptlager zurückgeblieben war, überfallen, nicht blos um zu plündern oder den Israeliten diese Gegend mit ihren Weideplätzen streitig zu machen, sondern um Israel als Volk Gottes anzugreifen und wo möglich zu vernichten. Auf diese Absicht weist schon das göttliche Gebot hin, Amalek ganz auszurotten (v. 14), noch mehr die Bezeichnung der Amalekiter als רֵאשִׁית גּוֹיִם „Anfang d. i. erstes und vorzüglichstes der Heidenvölker“ in dem Spruche Bileams Num. 24, 20. Hienach eröffnete in Amalek die Heidenwelt den Kampf gegen das Volk Gottes, der auf Vertilgung ausgehend nur mit der völligen Vernichtung der gottfeindlichen Weltmächte enden kann. Den tiefsten Grund der Feindschaft der Amalekiter haben schon die älteren Theologen richtig erkant, wenn sie die *causa belli* darin fanden, *quod timebat Amalec, qui erat de semine Esau, jam implendam benedictionem, quam Jakob obtinuit et praeripuit ipsi Esau, praesertim cum in magna potentia venirent Israelitae, ut promissam occuparent terram* (*Münster, C. a. Lap.* u. A.). Diese Bedeutung des Kampfes ergibt sich nicht allein aus dem göttlichen Befehle, die Amalekiter ganz auszurotten und den Krieg

Jahve's von Geschlecht zu Geschlecht gegen Amalek zu führen (v. 14 u. 16), sondern auch aus der Art und Weise, wie Mose aus göttlichem Antriebe sie hier bekriegen läßt und überwindet. Während Mose alle Wunder in Aegypten und auf dem Zuge durch Ausstrecken seines Stabes vollzog, läßt er hier seinen Diener Josua Mannschaft für den Krieg auswählen und die Schlacht mit dem Schwerte schlagen. Er selbst aber begibt sich mit Aaron und Hur auf die Spitze eines Hügels, um den Stab Gottes emporhaltend mit aufgehobenen Händen durch die geistigen Waffen des Gebets den kämpfenden Streitern den Sieg zu verschaffen.

Josua, der hier zuerst im Dienste Mose's auftritt, hieß eigentlich Hosea (הוֹשֵׁעַ), und war ein Fürst des Stammes Ephraim Num. 13, 8. 16. Deut. 32, 44. Den Namen יְהוֹשֻׁעַ „Jahve ist Hilfe" = Gotthelf erhielt er warscheinlich damals, als er in den Dienst Moses getreten war, vor oder nach der Schlacht mit den Amalekitern, s. zu Num. 13, 16 und *Hgstb.* Beitr. III S. 395. — *Hur* (חוּר), welcher auch nach 24, 14 neben Aaron eine hervorragende Stellung unter dem Volke einnimt, ist der Sohn Calebs, des Sohnes Hezrons, des Enkels Juda's 1 Chr. 2, 18—20 (nicht des nach Jos. 14, 7 damals erst 38 Jahr alten Caleb, Sohnes Jephunnes) und der Großvater Bezaleels, des Werkmeisters der Stiftshütte 31, 2. 35, 30. 38, 22 vgl. 1 Chr. 2, 19 f. Nach jüdischer Tradition soll er der Gemahl der Mirjam gewesen sein. — Der Kampf wurde erst am Tage nach dem Ueberfalle (מָחָר v. 9) unternommen. Der Hügel (גִּבְעָה nicht der Berg Horeb), auf dessen Spitze Mose während des Kampfes sich mit Aaron und Hur stelte, läßt sich nicht näher bestimmen, ist aber wol auf der Hochebene *Fureia* nördlich von er Râha und dem Scheikhthale, einem fruchtbaren Weideplatze (*Burckh.* S. 801. *Rob.* I S. 155. 239) zu suchen, oder auf dem nordöstlich vom Horebgebirge und an der Ostseite des Scheikhthales sich hinziehenden Plateau mit den Bergspitzen Umlanz und Um Alawy, falls die Amalekiter von dem Wady Muklifeh oder es Suweiriyeh her die Israeliten angegriffen hatten. Mose begab sich auf die Spitze eines Hügels, um von da aus die Schlacht übersehen zu können. Aaron und Hur nahm er zu sich, nicht als Adjutanten, die seine Befehle Josua und dem streitenden Heere überbringen solten (*Lackemacher Obss. phil. IV. obs. 1*), sondern um ihn in seinem Geschäfte bei diesem Kampfe zu unterstützen. Dieses bestand im Erheben der Hand mit dem Gottesstabe. Um die Bedeutung dieses Zeichens zu verstehen ist zu beachten, daß, obgleich v. 11 nur vom Erheben und Sinkenlassen der Hand (im Singul.) die Rede, doch nach v. 12 beide Hände von Aaron und Hur zugleich von beiden Seiten gestüzt werden, Mose also beide Hände nicht abwechselnd, sondern gleichzeitig erhoben und mit beiden zusammen den Stab emporgehalten hat. Das Emporheben der Hände fassen die Targumisten, Rabbinen, Kchv. und Reformatoren und fast alle folgenden Ausll. einhellig als Zeichen oder Gestus des Gebetes. Dagegen behauptet *Kurtz* (II S. 242) in grellem Widerspruche mit der durch das ganze A. Test. hindurchgehenden Sitte aller frommen und eifrigen Beter, ihre Hände zu Gott im Himmel emporzuheben, daß diese Auffassung die Bedeutung des Gebetes

in einer Weise veräußerliche, die auch im A. T. keine (?!) Analogie habe, und faßt mit *Lackemacher* in *Rosenm.'s* Scholien die Stellung Mose's mit erhobener Hand als ‚die Stellung des Befehlshabers, der den Kampf lenkt und dirigirt', und ‚die Erhebung der Hand nur als Mittel für die Erhebung des Stabes, der als siegbringendes Panier den Kämpfern Israels vorgehalten werde.' Allein diese Deutung läßt sich aus v. 15 u. 16 nicht erhärten. Denn der Altar mit dem Namen: „Jahve mein Panier" samt der Losung: „die Hand am Paniere Jahve's, Krieg des Herrn gegen Amalek" kann weder mit dem von Mose in der Hand gehaltenen Stabe identificirt werden, noch als Beweis dafür gelten, daß Mose den Stab als siegbringendes Panier den Israeliten vorgehalten habe. Die Erhebung oder das Emporhalten des Gottesstabes ist allerdings für Israel ein Panier des Sieges über seine Feinde, aber weder in der Weise, daß Mose als Befehlshaber damit den Kampf dirigirt habe, denn die Leitung des Kampfes hatte er ja Josua als Befehlshaber übertragen, noch auch in der Weise, daß Mose mit dem Stabe göttliche Kräfte zum Siege auf die Kämpfer überträgt. Dazu hätte er den Stab nicht emporheben dürfen, sondern ihn wie bei allen mit ihm verrichteten Wundern ausstrecken (נָטָה), nämlich über die Kämpfenden oder wenigstens ihnen entgegen oder zu ihnen hin ausstrecken müssen. Das Emporheben des Stabes schaft vielmehr dadurch den Kämpfenden Kraft zum Siege, daß Mose mit demselben diese Kraft von oben herab d. i. von dem allmächtigen Gotte im Himmel erwirkt, freilich nicht durch bloses, seelen- und gedankenloses, Erheben des Stabes, sondern allein durch die Kraft seines Gebets, das in dem Emporheben der Hände mit dem Stabe verkörpert und insofern auch verstärkt wird, als Gott diesen Stab zum Werkzeuge der heilwirkenden Betätigung seiner Allmacht erwählt und bisher gebraucht hatte. Nur hieraus erklärt sich auch die Wirkung, welche das Erheben und das Sinkenlassen (הֵנִיחַ) der Hände mit dem Stabe auf den Kampf ausübt. So lange Mose den Stab emporhob, zog er mit ihm vermöge seines Gebets siegbringende Kräfte für Israel von Gott herab, daß Israel stark war; sobald er ihn sinken ließ, indem die Kraft seiner Hände ermattete, hörte das Herabziehen der Gotteskräfte auf, und Amalek gewann die Oberhand. Der emporgehaltene Stab war demnach ein Zeichen nicht für das kämpfende Israel, da es nicht einmal ausgemacht ist, ob die Kämpfenden im Schlachtgetümmel ihn sehen konten, sondern für Jahve, indem er Mose's Wünsche und Gebet zu Gott gleichsam hinauftrug und Israel die Kraft zum Siegen von Gott erwirkte. Hätte er Israel als siegbringendes Panier vorgehalten werden sollen, so hätte sich Mose mit ihm nicht auf einen Hügel abseiten des Schlachtfeldes zurückziehen dürfen, sondern hätte entweder selbst dieses Panier den Kriegern vorauftragen oder es dem Josua als Anführer der Kämpfer übergeben und von demselben, oder etwa auch von Aaron, der in Aegypten mit dem Stabe die Wunder verrichtet hatte, dem Heere vorantragen lassen müssen. Daß Mose dies nicht tut, sondern sich vom Kampfplatze zurückzieht, um auf dem Gipfel eines Hügels den Gottesstab zu erheben und durch dies Erheben den

Sieg zu erkämpfen, hat aber seinen tieferen Grund in der Bedeutung dieses Kampfes. Da in den Amalekitern die Heidenwelt den Kampf gegen das Volk Gottes eröffnete, und in ihnen der Prototyp der gottfeindlichen Weltmacht dem aus der Knechtschaft Aegyptens erlösten Volke des Herrn auf seinem Zuge nach Canaan feindlich entgegentrat, um ihnen das Kommen in das verheißene Erbe streitig zu machen: so hatte der Kampf, den Israel mit diesem Feinde kämpfte, vorbildliche Bedeutung für die ganze Zukunft Israels. Diesen Kampf vermag es mit dem Schwerte allein nicht siegreich durchzuführen, sondern nur vermöge der aus der Höhe ihm zuströmenden Gotteskräfte, die es durch Gebet unter Anwendung der ihm verliehenen Mittel der Gnade sich aneignen soll. Ein solches Mittel hatte Mose in dem Stabe, durch den wie durch einen Canal ihm Kräfte der Allmacht zugeführt wurden. In den meisten Fällen wandte er ihn auf Gottes Geheiß an; für den Kampf mit den Amalekitern hatte Gott ihm nicht wunderbare Hilfe zugesagt, darum erhob er die Hände mit dem Stabe betend zu Gott empor, um dadurch seinem streitenden Volke die Hilfe Jahve's zuzuwenden, bis er ermattet und mit dem Sinken der Hände und des Stabes das Herabströmen der Gotteskräfte aus der Höhe aufhört, so daß seine Arme gestüzt werden müssen, um bis zur gänzlichen Besiegung der Feinde fest emporgerichtet (אֱמוּנָה eig. Festigkeit) gehalten zu werden. Hieraus soll Israel die Lehre ziehen, daß es im Kampfe mit den gottfeindlichen Weltmächten nur durch unablässiges Erheben seiner Hände im Gebete die Kraft zum Siege empfangen werde. V. 13. „So strekte Josua Amalek und sein Volk (die Amalekiter mit ihrem Volke) nieder nach der Schwertes Schärfe“ d. h. schonungslos s. Gen. 34, 26.

V. 14—16. Da dieser Kampf und Sieg solche Bedeutung hat, so soll Mose ihn zum Gedächtnisse aufschreiben בַּסֵּפֶר in das für die Aufzeichnung der herrlichen Gottestaten bestimte Buch, und „in die Ohren Josua's legen“ d. h. ihm eröffnen und einprägen, daß Jahve das Gedächtnis Amaleks austilgen werde unter dem Himmel; nicht ‚damit er bei der Eroberung von Canaan diesen göttlichen Beschluß ausführe‘ (*Kn.*), sondern zur Stärkung seines Vertrauens auf die Hilfe des Herrn gegen alle Feinde Israels. Denn die Ausrottung Amaleks wird Deut. 25, 19 Israel geboten, wenn Gott ihm von allen seinen Feinden ringsum im Lande Canaan werde Ruhe gegeben haben. V. 15 f. Zum Preise Gottes für seine Hilfe baute Mose einen Altar, den er „Jahve mein Panier“ nante, und dabei sprach: „die Hand am Throne (oder Paniere) Jah's! Krieg dem Herrn von Geschlecht zu Geschlecht!“ Von Darbringung von Opfern auf diesem Altare ist nicht die Rede. Vermutlich solte der Altar als Stätte der Anbetung und der Dankopfer mit seinem bedeutungsvollen Namen nur ein Denkmal der gnadenreichen Hilfe des Herrn für die Nachwelt sein, und das Wort, welches Mose dabei sprach, eine Losung für Israel werden, wodurch diese Gottestat für alle Zukunft unter dem Volke in lebendigem Andenken erhalten würde. כִּי (v. 16) führt nur die Rede ein, wie Gen. 4, 23 u. ö. Die W. יָד עַל־כֵּס יָהּ sind dunkel, hauptsächlich wegen des ἀπ. λεγ. כֵּס. Die alten Verss.,

mit Ausnahme der LXX, welche כס יה als ein Wort gelesen haben und durch *κρυφαία* ausdrücken, geben es durch „Thron“, also כֵּס = כֵּסֶה (1 Kg. 10, 19. Hi. 26, 9) für כִּסֵּא: „die Hand an (auf) dem Throne des Herrn“, und fassen entweder das Legen der Hand *scil.* Gottes an den Thron als Gestus des Schwures (*Onk.* u. A.), oder die Hand als Bild der Macht, oder יָד als ‚Maalzeichen‘ (*Luth.*). Andere denken mit *Cler.* an die Hand, die der Amalekiter an den Thron des Herrn d. i. an Israel gelegt habe. Aber wenn כֵּס Thron bedeutet oder *adytum arcanum* (nach *Gusset. a rad.* כסה analog dem בֵּן von בָּנָה gebildet), so können die Worte schwerlich anders gefaßt werden als: „die Hand zum Throne Jahve's im Himmel erhoben, Krieg des Herrn u. s. w.“, und können so gefaßt nur die Mahnung ausdrücken, daß Israel dem Vorbilde Mose's folgend mit zum Throne Jahve's erhobenen Händen Krieg gegen Amalek führen soll. Indeß nach dem Vorgange von *Castal.* und *Cler.* halten die Neuern meistens כֵּס für corrumpirt aus נֵס: „die Hand am Panier des Herrn.“ Aber auch bei dieser Annahme, deren Richtigkeit noch manchem Zweifel unterliegt, kann unter dem „Paniere Jahve's“ nicht der Stab Mose's verstanden werden, sondern nur der Altar mit dem Namen יְהוָֹה נִסִּי als Symbol oder Denkmal des siegreichen göttlichen Beistandes im Kampfe mit den Amalekitern.

Cap. XVIII. Der Midianiter Jethro im Lager Israels.

V. 1—12. Während die Amalekiter als Prototyp der gegen Gottes Volk und Reich ankämpfenden Heiden Israel feindlich überfallen, erscheint hier der midianitische Priester Jethro im Lager Israels, nicht nur um als Schwiegervater Mose's seinem Schwiegersohne Weib und Kinder zuzuführen, sondern zugleich um in freudiger Anerkennung alles dessen, was Jahve an Israel bei seiner Befreiung aus Aegypten getan, dem Gotte Israels Brandopfer zu bringen und mit Mose, Aaron und allen Aeltesten Israels ein Opfermahl zu feiern, so daß in seiner Person der Erstling der den lebendigen Gott suchenden Heiden mit dem Volke Gottes in religiöse Gemeinschaft getreten ist. Da die Amalekiter wie die Midianiter von Abraham abstammen und in Blutsverwandtschaft zu Israel stehen, so wird uns in der verschiedenen Stellung, die beide zu Israel einnehmen, die zwiefache Stellung der Heidenwelt zum Reiche Gottes vor- und abgebildet.

Cap. XIX. Ankunft Israels am Sinai und Vorbereitung zur Bundschließzung.

V. 3–6. Da Mose von seiner Berufung her wußte, daß Israel Gott auf diesem Berge dienen solte (3, 12), so stieg er, nachdem das Volk sich ihm gegenüber gelagert hatte, hinauf zu Gott d. h. auf den Berg, wohin sich warscheinlich die Wolkensäule zurückgezogen hatte. Da erteilte ihm Gott die nötigen Anweisungen für die Vorbereitung zur Bundschließung: zuerst die Verheißung, daß er Israel zu sich gebracht habe, um es zu seinem Eigentumsvolke zu machen, und mit ihm vom Berge herab reden wolle v. 4—9, sodann den Befehl, das Volk für diese Offenbarung des Herrn zu heiligen v. 10—15. Die Verheißung geht der Forderung vorauf; denn Gottes Gnade komt immer dem Menschen zuvor, verlangt nicht bevor sie gegeben hat. „Vom Berge" redet Jahve zu Mose, der wol erst eine der niedrigeren Anhöhen des Berges erstiegen hatte, während Jahve auf der Spitze desselben zu denken ist. Die Rede Gottes v. 4 ff. weist zuerst hin auf das, was er den Aegyptern getan und wie er Israel auf Adlersfittigen getragen, indem hierin nicht nur die Scheidung Israels von den Aegyptern, sondern zugleich Israels Annahme zum Volke seiner besonderen Huld und Gnade sich zu erkennen gegeben. Die Adlersflügel sind Bild der kräftigen und liebreichen Fürsorge Gottes; denn der Adler hegt und pflegt seine Jungen sehr sorg-

sam, er fliegt wenn er sie aus dem Neste führt unter ihnen, daß sie nicht auf Felsen herabfallen, sich beschädigen und umkommen, vgl. Deut. 32, 11 und Belege aus Profanscribenten bei *Bochart, Hieroz. II p. 762. 765 sqq.* „Und habe euch zu mir gebracht" d. h. nicht zum Wohnsitze Gottes auf dem Sinai (*Kn.*), sondern in meine Obhut und besondere Fürsorge aufgenommen. V. 5. Diese göttliche Liebesbetätigung an Israel bildet aber nur die Vorstufe zu dem Gnadenverhältnisse, welches Jahve nun mit ihnen aufrichten will. Wenn sie auf seine Stimme hören und den mit ihnen zu schließenden Bund halten werden, so sollen sie ihm ein kostbares, wertes Eigentum (סְגֻלָּה) aus allen Völkern sein, vgl. Deut. 7, 6. 14, 2. 26, 18. סְגֻלָּה bed. nicht überhaupt Eigentum, sondern das kostbare Eigentum, das man erübrigt, zurücklegt (סָגַל), daher Schatz von Gold und Silber 1 Chr. 29, 3. Pred. 2, 8; die LXX im Pent *λαὸς περιούσιος*, was der Scholiast in *Octat.* durch *ἐξαίρετος* erklärt, und Mal. 3, 17: *εἰς περιποίησιν*, danach im N. T. *λαὸς περιούσιος* Tit. 2, 14 und *λαὸς εἰς περιποίησιν* 1 Petr. 2, 9. Aus allen Völkern der Erde hat Jahve sich Israel zur סְגֻלָּה erwählt, da die ganze Erde sein Eigentum ist, alle Völker ihm als Schöpfer und Erhalter gehören. Durch diese Motivirung der Erwählung Israels wird von vornherein dem Particularismus, der Jahve für einen blosen Nationalgott halten will, vorgebeugt. Der Begriff der סְגֻלָּה wird v. 6 explicirt: „ihr solt mir sein מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים ein Königtum von Priestern." מַמְלָכָה bed. das *Königtum* als Inbegriff der königlichen Herschaft, Hoheit und Würde, und das *Königreich* d. i. die Verbindung von König und Untertanen oder Land und Volk mit seinem Könige. Hier haben die meisten älteren, jüdischen und christlichen Ausleger mit den alten Versionen[1] das Wort in der ersten (activen) Bedeutung genommen, wonach der Ausdruck den Gedanken enthält: ‚ihr solt alle Priester und Könige sein' (*Luth.*), oder: *praeditos fore tam sacerdotali quam regio honore* (*Calv.*); so zuletzt *Drus.: quod reges et sacerdotes sunt in republica, id vos eritis mihi.* Diese Fassung fordern Worte und Context. Denn abgesehen davon, daß „Königtum" die erste und gewöhnlichste Bedeutung von מַמְלָכָה ist, vgl. מַמְלֶכֶת דָּוִד das Königtum, die Herschaft Davids, würde die andere (passive) Bedeutung des Worts gar keinen passenden Sinn ergeben, weil ein Königreich von Priestern nimmermehr eine Reichsgemeinschaft eines Königs mit Priestern, sondern nur ein aus Priestern bestehendes Reich oder Gemeinwesen bezeichnen kann, d. i. ein Reich, dessen Glieder und Bürger Priester sind und als Priester die מַמְלָכָה bilden, königliche Macht und Hoheit besitzen, weil מַמְלָכָה, *βασιλεία*, immer den Begriff des מְלֹךְ, *βασιλεύειν*, Herschens in sich schießt, so daß die LXX mit ihrer Uebersetzung: *βασίλειον ἱεράτευμα*

---

1) LXX: *βασίλειον ἱεράτευμα* königliches Priestertum d. i. ein Priestervolk von königlicher Macht und Herrlichkeit. *Onkelos:* מַלְכִין כַּהֲנִין Könige Priester. *Jonath.: eritis coram me reges coronati* (קְטִירֵי כְּלִילָא *vincti coronis*) *et sacerdotes ministrantes. Targ. Hieros.: eritis meo nomini reges et sacerdotes. Peschito:* ܡܰܠܟܽܘܬܳܐ ܘܟܳܗܢܶܐ *regnum et sacerdotes.*

den Sinn richtig getroffen haben. Israel soll dem Jahve ein Königtum von Priestern sein, nicht blos ein von Jahve regiertes Priestervolk. Der Begriff der Theokratie oder Gottesherschaft, wie sie durch Aufrichtung der sinaitischen Bundesinstitution in Israel begründet wird, liegt gar nicht in מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים. Die durch die Bundschließung c. 24 errichtete Theokratie ist nur das Mittel, durch welches Jahve sein erwähltes Volk zu einem Königtume von Priestern machen will, und das Halten dieses Bundes vonseiten Israels nur die unerläßliche subjective Bedingung für die Erreichung seiner gottgewollten Bestimmung und Verherrlichung. Diese Verheißung Jahve's spricht das Ziel der Berufung Israels aus, zu welchem es durch die theokratische Bundesinstitution geführt und vollendet werden soll, wenn es den Bund mit Jahve halten wird. Das Object des Königtums und Priestertums Israels sind die Völker der Erde, aus welchem Jahve sich Israel zum kostbaren Eigentume erwählt hat. Diese überaus große und herrliche Verheißung, deren volle Erfüllung erst mit der Vollendung des Reiches Gottes eintreten wird, wenn das Israel Gottes, die Gemeinde des Herrn, welche Jesus Christus, der Erstgeborne von den Todten und der Fürst (*ἄρχων* Herscher) der Könige auf Erden zur *βασιλεία*, zu *ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ* gemacht hat (Apok. 1, 6 u. 5, 10 wo dafür *βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς* zu lesen), mit Christo als dem Erstgeborenen unter vielen Brüdern zur Herrlichkeit erhoben werden und auf seinem Throne sitzen und herschen wird, tritt hier keineswegs unvermittelt auf, sondern sie ist vorbereitet schon durch die patriarchalischen Verheißungen von dem Segen, zu welchem Abraham für alle Geschlechter der Erde werden soll, und den Königen, die von ihm kommen und aus den Lenden Israels hervorgehen sollen (Gen. 12, 3. 17, 6. 35, 11), und noch deutlicher durch die Weißagung Jakobs von dem Scepter Juda's, dem durch den *Schilo* der willige Gehorsam der Völker zufallen werde (Gen. 49, 10). Aber diese Verheißungen und Weißagungen werden überstralt von der Klarheit, mit der hier dem Volke Israel das Königtum und Priestertum über und für die Völker verkündigt wird. Dieses Königtum ist aber nicht blos geistlicher Art, darin bestehend, daß die Gläubigen sind ‚Herren über Tod, Teufel, Hölle und alles Unglück' (*Luth.*), sondern gipfelt in der Weltherschaft, welche dem Volke Israel von Bileam Num. 24, 8 u. 17 ff. und von Mose in seinem Abschiedsliede Deut. 33, 29, und noch deutlicher als das Endziel seiner göttlichen Berufung in Dan. 7, 27 dem Volke der Heiligen des Höchsten geweißagt wird. Die geistliche Stellung Israels zu den Völkern ergibt sich aus seinem priesterlichen Charakter. Wie der Priester ein Vermittler zwischen der Gottheit und dem Menschen ist, so hat Israel den Beruf, die Erkentnis und das Heil Gottes den Völkern zu vermitteln. Hiedurch erhält seine Herschaft allerdings einen geistigen und geistlichen Charakter, aber dieser schließt die Weltherschaft nicht aus sondern ein. Denn die geistige und geistliche Uebermacht und Herschaft muß zulezt die Weltherschaft gewinnen, so gewiß als der Geist die Macht ist, welche die Welt überwindet. Wenn aber das Priestertum Israels die Macht ist, wodurch sein Königtum begründet

wird, mit andern Worten wenn Israel nur als priesterliches Volk die מַמְלָכָה, die Herschaft über die Völker erlangt, so konte auch der Apostel Petrus (I, 2, 9) bei der Wiederaufnahme unserer Verheißung unbedenklich der alex. Version folgend *βασίλειον ἱεράτευμα* gebrauchen, und an die Stelle des priesterlichen Königtums das königliche Priestertum setzen, weil zwischen beiden kein wesentlicher Unterschied besteht, sondern dieses Priestertum das Königtum begründet und dieses Königtum das Priestertum vollendet.

Als ein Königtum von Priestern muß Israel auch גּוֹי קָדוֹשׁ „ein heiliges Volk" sein. *Gens sancta hic dicitur non respectu pietatis vel sanctimoniae, sed quam Deus singulari privilegio ab aliis separavit. Verum ab hac sanctificatione pendet altera, nempe ut sanctitatem colant, qui Dei gratia eximii sunt, atque ita vicissim Deum sanctificent.* So im Allgemeinen richtig *Calvin;* denn diese Worte bezeichnen die Würde, zu der Israel durch seine Aussonderung aus den Völkern der Erde von Jahve, dem Heiligen, erhoben werden soll; nur daß für קָדוֹשׁ die Bed. ausgesondert nicht erweislich ist. Mag man das Etymon von קָדוֹשׁ in der Verwandtschaft mit חָדַשׁ und חֹדֶשׁ dem neu erglänzenden Mondlichte (*Diestel* ‚die Heiligkeit Gottes,' in den Jahrbb. f. deutsch. Theol. IV, 1), oder in der Vergleichung mit dem sanskr. *dhûsch splendidum, pulchrum esse* (*Delitzsch Jesurun p. 155*) suchen, jedenfalls ist der Grundbegriff des Wortes: *splendidum, purum, intaminatum esse.* Ganz richtig bemerkt nun *Diestel,* daß die Heiligkeit Gottes und Israels mit dem Bundesverhältnisse aufs engste zusammenhänge, nur zieht er daraus die unrichtige Folgerung, daß „heilig" ursprünglich nur ein ‚Verhältnisbegriff' sei und etwas heilig sei, ‚sofern es Eigentum Gottes ist.' Denn die ganze Erde ist ja Eigentum Jahve's (v. 5) und darum doch nicht heilig. Jahve ist heilig nicht ‚insofern als er innerhalb des Bundes Eigentum wie Eigentümer, absolutes Leben wie Lebensquelle, vor allem höchstes Gut und höchste Norm für sein Volk ist' (*Diest.* a. a. O. S. 22 f.), auch nicht als der ‚schlechthin Besondere, in sich Geschlossene, welcher im Gegensatze zur Welt, der er nicht angehört, also in seiner Ueberweltlichkeit der Eigene, sein selbst Seiende ist' (*v. Hofm.* Schriftbew. I S. 83); sondern heilig ist allein Gott und wer an der göttlichen Heiligkeit participirt, aber Gott nicht als Schöpfer und Erhalter der Welt, sondern als der Erlöser der Menschheit. Der irdische Abglanz seines heiligen Wesens ist das Licht; der Heilige Israels ist das Licht Israels Jes. 10, 17 vgl. 1 Tim. 6, 16. Das Licht in seiner hellen Reinheit und seinem leuchtenden Glanze ist das geeignetste irdische Element zur Versinnlichung der hell leuchtenden, fleckenlosen Reinheit des Heiligen, in dem kein Wechsel des Lichtes und der Finsternis ist Jac. 1, 17. Gott heißt also der Heilige, weil er der schlechthin Reine, das helle, fleckenlose Licht ist, vgl. *Thomasius,* Christologie I S. 141 der 2. Aufl. und *Philippi* kirchl. Glaubenslehre 2 S. 81, so daß in dem Begriffe der Heiligkeit Gottes eben so sehr die absolute ethische Reinheit und Vollkommenheit, als die hehre, ungetrübte Herrlichkeit des göttlichen Wesens ausgeprägt ist. Heiligkeit und Herrlichkeit sind in

Gott unzertrennlich verbundene Eigenschaften, aber in seiner Beziehung zur Welt so unterschieden, daß von seiner Herrlichkeit die ganze Erde voll ist, und seine Heiligkeit in und an Israel sich bezeugt Jes. 6, 3, oder daß die Herrlichkeit Gottes in der Schöpfung und Erhaltung der Welt, sein heiliger Name hingegen in der Erwählung und Führung Israels offenbar wird, vgl. Ps. 104 mit Ps. 103. Herrlich erweist Gott seinen Namen in der Schöpfung Himmels und der Erde Ps. 8, heilig ist sein Weg in Israel Ps. 77, 14 d. i. das göttliche Walten in seinem Gnadenreiche, so daß man sagen kann, die in der irdischen Schöpfung sich abstralende göttliche Herrlichkeit (הוֹד וְהָדָר) manifestirt sich als Heiligkeit in seiner Heilsbetätigung an der Sünderwelt zu ihrer Errettung aus der *φθορά* der Sünde und des Todes und ihrer Wiederherstellung zur Herrlichkeit der *ζωὴ αἰώνιος*, und zwar in der Weise, daß Gott aus freiem Liebesrathschlusse (Deut. 4, 37) Israel zu seinem Eigentumsvolke erwählt, um es, wenn es auf seine Stimme hört und seinen Bund bewahrt, zu einem heiligen Volke zu machen. Dazu wird es aber nicht schon durch die Aussonderung aus den übrigen Völkern gemacht, denn diese ist nur das Mittel für den göttlichen Endzweck, sondern dadurch, daß er das ausgewählte Volk in das Verhältnis einer Bundesgemeinschaft zu sich sezt, in Israel sein Reich gründet, in dem Bundesverhältnisse eine Heilsanstalt errichtet, welche dem Bundesvolke die Mittel zur Sühnung seiner Sünde, zur Erlangung der Gerechtigkeit vor Gott und zur Heiligkeit des Lebens mit Gott darreicht, um dasselbe durch die Zucht seiner heiligen Gebote unter der Gnadenleitung seines heiligen Armes zur Heiligkeit und Herrlichkeit des göttlichen Lebens zu erziehen und zu führen. Da jedoch der Heiligkeit die Sünde entgegensteht und der Sünder der Heiligung widerstrebt, so offenbart sich das Walten der Heiligkeit Gottes in seinem Gnadenreiche nicht nur positiv in der Heiligung derer, die sich heiligen und neubeleben lassen, sondern zugleich negativ durch Gericht in der Ausrottung aller derer, die seiner Gnadenführung hartnäckig widerstreben, so daß die Herrlichkeit des dreimal Heiligen (Jes. 6, 3) sowol in der Verherrlichung seiner Auserwählten und in der Befreiung der gesamten Creatur von dem Dienste des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8, 21), als auch in der Vertilgung der verstokten Sünder, in der Vernichtung alles widergöttlichen Wesens dieser Welt und dem endlichen Sturze des Satans und seines Reiches mit der Gründung des neuen Himmels und der neuen Erde vollkommen geoffenbaret werden wird. — Hienach ist קָדוֹשׁ nicht nur jede Person, welche Gott in die Wirkungssphäre seiner sündentilgenden Gnade aufnimt, sondern auch jede Sache, welche zur Verwirklichung des göttlichen Heilswerkes verwandt oder von Gott zu diesem Zwecke geweiht wird. Der Gegensatz von קָדוֹשׁ ist חֹל *κοινός profanus*, von חָלַל los sein, eig. das Ungebundene, nicht zu heiligem Zwecke und Gebrauche Bestimte, vgl. Lev. 10, 10, worunter nicht blos das Sündliche und Unreine (טָמֵא) begriffen wird, sondern alles Irdische in seinem natürlichen Zustande, weil die ganze Erde mit allem, was auf ihr ist, in die Folgen der Sünde

verschlungen worden und dadurch entweiht ist. Vgl. *Oehler,* Theologie des A. T. I §. 44 f.

Cap. XX, 22 (19)—XXIV, 2. Die Grundzüge der Bundesverfassung.

Diese betreffen 1. die allgemeine Form der Gottesverehrung Israels (20, 22—26), 2. die Rechte Israels *a*) in bürgerlich socialer Beziehung oder dem gegenseitigen Verhältnisse seiner Glieder unter sich (21, 1—23, 13), *b*) in seinem religiös-theokratischen Verhältnisse zu Jahve (23, 14—19), 3. die Stellung, welche Jahve gegen Israel einhalten will (23, 20—33).

V. 17—30. Die von v. 17 an folgenden Vorschriften unterscheiden sich nach Form und Inhalt von den bisherigen Rechtsbestimmungen; formell durch das Fehlen des כִּי, mit dem die bisherigen fast ausnahmslos eingeführt wurden; sachlich dadurch, daß sie an Israel auf Grund seiner Erwählung zum heiligen Volke Jahve's Anforderungen stellen, welche über die Sphäre des natürlichen Rechtes hinausgehen, nicht nur jede Verkehrung der göttlichen Weltordnung streng untersagen, sondern auch Betätigung der Liebe gegen die Schwachen und Bedürftigen aus Rücksicht auf Jahve verlangen. Den Uebergang von der vorigen Reihe zu dieser vermittelt das Gebot v. 17: „Eine Zauberin solst du nicht leben lassen", insofern als die Zauberei einerseits ‚die verruchteste Weise ist, den Nächsten an seinem Eigentume oder sogar an Leib und Leben zu beschädigen' (*Ranke* II S. 50 f.), andrerseits aber auch die Anwendung von Kräften der Finsternis zur Beschädigung des Nächsten eine factische Verleugnung ist sowol der göttlichen Berufung Israels als Jahve's des Heiligen in Israel. Die Zauberin statt

des Zauberers ist genant *non quod non idem sit puniendum in viris, sed quod muliebris sexus magis huic crimini obnoxius. Calov.* Das לֹא תְחַיֶּה ist statt des sonst gewöhnlichen מוֹת יוּמַת, welches Lev. 20, 27 auch von den Zauberern steht, gewählt nicht sowol deshalb, ‚weil der Gesetzgeber meint, daß die hebräische Hexe jedenfalls, die Ausländerin aber nur wenn sie ausgewiesen nicht geht, getödtet werden soll‘ (*Kn.*), sondern weil auch nicht *jede* hebr. Hexe sofort, sondern warscheinlich mit Rücksicht darauf, daß Zauberei oft nur Gaukelspiel ist, nur *die* Hexe getödtet werden solte, welche die Zauberei nicht aufgab, wenn dieses Gewerbe ihr untersagt wurde. An die Zauberei ist v. 18 das widernatürliche Laster des Liegens bei einem Vieh, die sogen. Sodomiterei, angereiht und mit Todesstrafe bedroht, s. zu Lev. 18, 23 u. 20, 15 f. — V. 19. Dem Tode verfält auch der, welcher fremden Göttern opfert außer dem Jahve allein. יָחֳרָם er soll gebannt werden, dem Banne (חֵרֶם) verfallen d. h. getödtet und durch den Tod dem Herrn geweiht werden, dem er im Leben sich nicht weihen wolte, vgl. Lev. 27, 29 und über den Bann *m.* Archäol. §. 70. V. 20. Fremden Göttern soll Israel nicht opfern, dagegen den Fremdling (גֵּר s. zu 12, 49) in seiner Mitte nicht nur dulden, sondern auch nicht drücken und bedrängen, vielmehr dessen eingedenk sein, daß sie auch in Aegypten Fremdlinge gewesen, vgl. 23, 9 und Lev. 19, 33 f. — Wenn der Fremdling als der Rechtlose der Milde des Volkes befohlen wird durch die Erinnerung an die Erfahrungen, die es selber in Aegypten gemacht habe, so werden v. 21—23 die schutzbedürftigen Glieder des eigenen Volkes (Witwen und Waisen) gegen Demütigung gesichert durch Hinweisung auf die besondere Obhut und Fürsorge Jahve's, unter welcher diese Verlassenen stehen, indem Jahve sich ihrer Bedrängnis annehmen und ihre Bedrücker mit gerechter Vergeltung strafen werde. עִנָּה demütigen begreift nicht blos die ungerechte Bedrückung in sich, sondern überhaupt jede Art von liebloser und geringschätziger Behandlung. Das Suffix in אֹתוֹ (v. 22) bezieht sich auf אַלְמָנָה und יָתוֹם zugleich, nach der Regel, daß bei ungleichem Genus zweier oder mehrerer Subjecte das Masculinum steht, *Ges.* §. 148, 2. Das כִּי vor אִם drükt eine Versicherung aus: „ja wenn er zu mir schreit, werd ich ihn erhören“, s. *Ew.* §. 330[b]. Das „Tödten durchs Schwert“ (v. 23) deutet auf Kriege hin, in welchen die Männer und Hausväter umkommen und ihre Weiber und Kinder zu Witwen und Waisen werden. — V. 24—26. Auch den Armen des eigenen Volkes soll man, wenn er leihet, nicht durch Auflegung von Zins drücken, und wenn er sein Oberkleid zum Pfande gibt, dasselbe ihm bis Sonnenuntergang zurückgeben, weil es seine einzige Decke ist, da die ärmeren Orientalen das nur aus einem großen viereckigen Stücke Tuch bestehende Oberkleid (שַׂלְמָה vgl. *m.* Archäol. §. 102 Anm. 4) als Schlafdecke gebrauchen.

Cap. XXIII, 20—33. **Das Verhalten Jahve's zu Israel.** Die Vorlegung der Rechte, welche Jahve seinem Volke erteilt, schließt mit Verheißungen, durch welche Gott einerseits dem Volke die in diesen Rechten ihm zugesagten Güter und Woltaten verbürgt, andererseits zugleich die zur Erfüllung der durch die festgesezten Rechte den Einzelnen auferlegten Pflichten erforderliche Willigkeit und Liebe wecken will. Diese Verheißungen sichern dem Volke nicht nur den göttlichen Schutz und Beistand auf seinem Zuge durch die Wüste und für die Einnahme Canaans zu, sondern auch die Erhaltung und Segnung in dem in Besitz genommenen Lande V. 20. Einen Engel will Jahve vor ihnen her senden, der sie unterwegs vor Unfall und Verderben behüten und an den für sie bereiteten Ort d. i. nach Canaan bringen soll. In diesem Engel ist (v. 21) der Name Jahve's d. h. in ihm offenbart sich Jahve, daher derselbe in 33, 15 f. פְּנֵי יְהוָה das Angesicht Jahve's heißt, weil Jahve in ihm sein Wesen manifestirt. Dieser Engel ist also nicht ein geschaffener Geist, sondern die Erscheinung Jahve's selber, der in der Wolken- und Feuersäule führend und schirmend vor ihnen herzog (13, 21). Weil aber in dem Engel Jahve sein Volk geleitet, so fordert er unbedingten Gehorsam v. 21 und wird, wenn es ihn durch Ungehorsam erbittert (תַּמֵּר für תָּמֵר s. 13, 18), die Missetat nicht vergeben; wenn es ihm aber folgt, auf seine Stimme hört, seinen Feinden und Widersachern Feind und Widerpart sein v. 22. Diesen Gehorsam muß Israel auch bewähren, wenn der Engel des Herrn es zu den Canaanitern bringt und dieselben vertilgt, dadurch, daß es nicht deren Göttern dient und nach den Werken der Canaaniter tut d. h. keine Götzenbilder sich macht, sondern sie (diese Werke) zerstört und ihre Götzensäulen zerschlägt (מַצֵּבֹת nicht Götzenstatuen, sondern den Götzen geweihte Denksteine oder Säulen, s. zu 1 Kg. 14, 23), und Jahve allein dient; dann wird er sie im Lande mit reichlicher Nahrung, Gesundheit, Fruchtbarkeit und langem Leben segnen v. 23—26. „Brot und Wasser" sind als die zur Erhaltung des Lebens unentbehrlichen Lebensmittel genant wie Jes. 3, 1. 30, 20. 33, 16. Durch das „Entfernen der Krankheit" (vgl. 15, 26) wird jede Gefährdung des Lebens beseitigt; und wo es keine מְשַׁכֵּלָה Fehlgebärende und Unfruchtbare gibt, da ist der Fortbestand und die Vermehrung des Volks gesichert; wo dasselbe endlich seine Tage vollmacht d. h. nicht frühzeitigem Tode erliegt (vgl. Jes. 65, 20), seine Wolfahrt verbürgt. — V. 27 ff. Das Wichtigste für Israel war aber zunächst die Besitznahme des verheißenen Landes. Für dieselbe sagt ihm darum Gott noch insbesondere seinen allmächtigen Beistand zu. „Meinen Schrecken werd ich vor dir her senden." Diesen Schrecken erzeugen die furchtbaren Machttaten Gottes an und für Israel, deren Kunde sich vor ihnen her verbreiten, ihre Feinde mit Angst und Beben erfüllen (vgl. 15, 14 ff. Deut. 2, 25 und den Anfang der Erfüllung Jos. 2, 11), jedes Volk, gegen welches (בָּהֶם — אֲשֶׁר) Israel zieht in Verwirrung bringen und in die Flucht schlagen wird. נָתַן אֶת־אֹיֵב עֹרֶף den Feind zum Nacken geben d. h. machen, daß er den Rücken wendet, flieht vgl. Ps. 18, 41. 21, 13. Jos. 7, 8. 12. אֵלֶיךָ in der Richtung zu dir,

V. 28. Zu dem Schrecken Gottes sollen kommen die Hornissen (הַצִּרְעָה als Gattungswort mit dem Artik. collectiv stehend, s. *Ges.* §. 109, 1), eine große, ihres schmerzhaften Stiches wegen von Menschen und Thieren gefürchtete Wespenart, und die Canaaniter, von welchen drei Stämme *instar omnium* genant sind, vor Israel vertreiben. Obgleich nach *Aelian. Hist. anim. 11, 28* die Phaseliter, die als neben den Solymern wohnend warscheinlich zu den Canaanitern gehörten, von Wespen aus ihrer Gegend vertrieben worden, und nach den von *Boch. Hieroz. III p. 409 sqq.* gesammelten Nachrichten selbst Frösche, Mäuse und anderes Geschmeiß manchmal Völkerstämme aus ihren Wohnsitzen verscheucht haben: so dürfen wir doch „das Senden von Hornissen vor Israel her“ nicht eigentlich verstehen, nicht nur weil in dem Berichte des B. Josua von der Bewältigung und Ausrottung der Canaaniter davon nichts zu lesen ist, sondern hauptsächlich wegen Jos. 24, 12, wo Josua sagt: Gott habe durch Hornissen die beiden Amoriterkönige vertrieben, und damit nur ihre Besiegung und Tödtung durch die Israeliten unter dem wunderbaren Beistande Jahve's meint, wodurch also die bildliche Fassung der Hornissen außer Zweifel gesezt wird. Doch bezeichnen die Hornissen, welche auf Grund unserer Stelle im B. d. Weish. 12, 8 treffend *πρόδρομοι* des Heeres Jahve's genant werden, nicht ganz im Allgemeinen *varii generis mala* (*Ros.*), sondern *acerrimos timoris aculeos, quibus quodammodo volantibus rumoribus pungebantur, ut fugerent. August. quaest. 27 in Jos.* Wenn der auf sie fallende Schrecken Gottes die Canaaniter verwirrt oder verzagt und rathlos macht, daß sie vor Israel nicht Stand halten, sondern ihm den Rücken kehren, so werden die auf den Schrecken folgenden Stachel der Furcht sie vollends vertreiben. Doch wird Gott sie nicht auf einmal „in einem Jahre“ vertreiben, damit nicht das Land zur Wüste werde aus Mangel an Menschen, die es bebauen, und des wilden Gethieres viel gegen Israel werde d. h. die Raubthiere überhandnehmen und Menschen und Vieh gefährden (Lev. 26, 22. Ez. 14, 15. 21), wie es nach Wegführung der zehn Stämme geschah 2 Kg. 17, 25 f., sondern allmählich (מְעַט מְעַט nur hier und Deut. 7, 22), bis daß Israel sich so mehret, daß es das Land in Besitz nehmen d. h. ganz besetzen kann. Diese Verheißung ging nach den BB. Josua und der Richter so in Erfüllung, daß nach Ueberwindung der Canaaniter im Süden und Norden des Landes, als alle Könige, die gegen Israel gestritten hatten, geschlagen und getödtet und ihre Stadte erobert waren, das ganze Land an die Stämme Israels verteilt wurde, damit sie die noch übrigen Canaaniter ausrotteten und auch die noch uneroberten Landesteile in Besitz nähmen Jos. 13, 1—7. Bald aber zeigten sich die einzelnen Stämme lässig in der Ausrottung der Canaaniter und fingen an Bündnisse mit ihnen zu schließen und sich von ihnen zum Götzendienste verführen zu lassen, wofür dann Gott zur Strafe ihnen seinen Beistand entzog, so daß sie von den Canaanitern um ihres Abfalls vom Herrn willen bedrükt und gedemütigt wurden Richt. 1 u. 2.

V. 31 ff. Die göttliche Verheißung schließt mit einer allgemeinen

Zeichnung der Grenzen des Landes, dessen Völker Jahve den Israeliten preisgeben werde, um sie zu vertreiben, und mit der Warnung vor Bündnissen mit denselben und ihren Göttern, damit sie Israel nicht zur Sünde verleiten und ihm dadurch zum Fallstricke werden. Die Grenzen werden in Grundlage der Verheißung Gen. 15, 18 gegen Westen und Osten nach großen, deutlich hervortretenden Grenzpunkten bestimt. Gegen Westen vom Schilfmeere (s. 13, 18) bis zum Philistermeere d. i. dem mittelländischen, an dessen Südostküste die Philister wohnten; gegen Osten von der Wüste d. i. nach Deut. 11, 24 die arabische Wüste, bis zum Strome (Euphrat). Der oratorisch gehobenen Rede entspricht das poet. Suffix מוֹ an גֵּרַשְׁתָּ. Das „Bundschließen ihnen und ihren Göttern" hat die Anerkennung und Duldung derselben zum Inhalte und, bei der sündigen Natur Israels, den Götzendienst zur unausbleiblichen Folge. Von den beiden כִּי v. 33 bed. das erste *wenn*, das zweite *imo*, ja, den Nachsatz energisch einführend. מוֹקֵשׁ Fallstrick (s. 10, 7) hier Ursache des Verderbens, sofern der Abfall von Gott stets Strafe nach sich zieht Richt. 2, 3.

Cap. XXIV, 1. 2. Diese beiden Verse gehören noch zu der Rede Gottes c. 20, 22 — 23, 33; denn mit וְאֶל מֹשֶׁה אָמַר „zu Mose aber sprach er" kann keine neue Rede anfangen, da müßte es וַיֹּאמֶר אֶל מ׳ lauten, vgl. v. 12. 19, 21. 20, 22. Die Wendung וְאֶל מ׳ sezt voraus, daß Gott bereits zu andern geredet hat, oder das Vorhergesprochene nicht Mose, sondern andere betraf. Dies läßt sich aber nicht von dem Dekaloge sagen, der Mosen eben so sehr als dem ganzen Volke galt (wodurch schon *Knobels* Behauptung, daß diese Stelle (v. 1 u. 2) c. 19, 20—25 fortsetze und an den Dekalog anknüpfe, widerlegt wird), sondern nur von der mit 20, 22 anhebenden Rede von den מִשְׁפָּטִים, die nach 20, 22 u. 21, 1 für das Volk bestimt und zu demselben, wenn auch durch Mose's Vermittlung gesprochen ist. An das was Gott durch Festsetzung seiner משפטים zu dem Volke geredet hat, schließt sich hier in unsern Vv. das an, was er Mosen selbst zu sagen hat, nämlich daß er mit Aaron, Nadab, Abihu und 70 Aeltesten zu Jahve hinaufsteigen soll. Dabei ist als selbstverständlich vorausgesezt, daß Mose der mit Aaron allein auf dem Berge war (20, 21), zuvor hinabsteigen und dem Volke die von Gott ihm mitgeteilten Rechte vorlegen, und erst, nachdem dies geschehen, mit den genanten wieder hinaufkommen soll, was Mose nach v. 3 und 12 auch getan hat. Doch soll nur Mose allein Jahve sich nähern, die anderen nur von ferne anbeten, das Volk aber gar nicht mit hinaufkommen.

Cap. XXIV, 3—18. Die Bundschließzung.

Die v. 3—11 berichtete Handlung wird v. 8 als der Bund, welchen Jahve mit Israel geschlossen, bezeichnet. Vgl. hiezu *m.* Archäol. §. 54 und *Oehler* in *Herzogs* Realencykl. X S. 618 f. Sie begint damit, daß Mose dem Volke, „alle Worte Jahve's" (nicht den Dekalog, wie *Del.* Hebräerbr. S. 414 meint; denn diesen hatte das Volk unmittelbar aus

dem Munde Gottes vernommen, sondern die Worte 20, 22–26) und „alle Rechte“ (c. 21—23) erzählte, worauf das Volk einstimmig (קוֹל אֶחָד) antwortete: „alle Worte, die Jahve geredet, wollen wir tun.“ Dieser Act bildet die Vorbereitung für die Bundschließung. Das Volk muß nicht allein wissen, was der Herr in dem mit ihm zu schließenden Bunde ihm auferlegt und darbietet, sondern es muß auch seine Bereitwilligkeit, das ihm Auferlegte zu leisten, aussprechen. Die Bundschließung selbst begint v. 4 damit, daß Mose alle Worte Jahve's aufschreibt, in das „Bundesbuch“ (v. 7) verzeichnet, um sie urkundlich zu fixiren, und dann am folgenden Tage früh morgens unten am Berge einen Altar baut und 12 Malsteine oder Säulen für die 12 Stämme, ohne Zweifel rings um den Altar herum in einiger Entfernung von demselben, aufrichtet, um den Grund und Boden zu bereiten, auf welchem Jahve mit den 12 Stämmen sich verbinden will. Wie der Altar, als die Stätte, da der Herr segnend zu seinem Volke komt (20, 24), die Gegenwart Jahve's andeutet, so sollen die 12 Säulen oder Malsteine auch nicht zu blosen Erinnerungszeichen an die Abschließung des Bundes dienen, sondern sollen als die Stätte der 12 Stämme die Gegenwart derselben repräsentiren. V. 5. Nachdem so in der Opferstätte der Grund und Boden für die aufzurichtende Gemeinschaft Jahve's mit seinem Volke hergestelt ist, schikt Mose Jünglinge der Söhne Israels, um die Opfer zu bereiten, und läßt sie Brandopfer darbringen und Schlachtopfer opfern, nämlich שְׁלָמִים „Heilsopfer (s. zu Lev. 3, 1) für Jahve“, wozu פָּרִים Farren d. h. junge Stiere verwandt wurden. Von einem Sühnopfer ist nicht die Rede, weil diese Opferart erst durch die mosaische Opferthora eingeführt wurde, bis dahin aber die Idee der Sühne in dem Brandopfer eingeschlossen war. Die Jünglinge (נְעָרִים) sind weder Erstgeborene, die vor Einsetzung des levit. Priestertums nach dem natürlichen Rechte der Erstgeburt des Priesteramtes pflegten (*Onk.*), noch weniger Söhne Aarons (*August.*), sondern functioniren als Diener Moses, der als der Bundesmittler das priesterliche Geschäft der Blutsprengung verrichtet, und kommen hiebei nur als junge d. h. rüstige und kräftige Leute in Betracht, nicht als Vertreter des Volks, welche ‚das opferbringende Volk in seiner dermaligen Jugendlichkeit, als ein Volk, das wie ein Jüngling seine Laufbahn zu beginnen bereit ist, repräsentiren‘ (*Kurtz* II S. 304 f.). Denn ‚nicht das Volk ist es, welches hier ein Opfer für sich darbringt; es soll ja die Gemeinschaft, vermöge welcher es Jahve im Opfer nahen darf, erst hergestelt werden; auch hat das Volk nach v. 1 u. 9 seine Vertreter in den 70 Aeltesten‘ (*Oehler* a. a. O. S. 618).[1] Aber wenn diese Opfer auch nicht von den Vertretern des

---

1) Was *Kurtz*, Alttestl. Opfercultus (1862) S. 278, dagegen zur Widerlegung dieser und zur Rechtfertigung seiner Ansicht geltend macht, ist von keiner Bedeutung. Die Behauptung, daß das Volk ja im Opfer Gott schon habe nahen dürfen, läßt sich weder durch das Opfern Abels, Noahs und Abrahams, noch durch das Schlachten des Paschalammes zur Warheit erheben. Und der Umstand, daß es von den Jünglingen heißt: וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זְבָחִים, beweist auch nicht, daß dieselben als Repräsentanten des Volks die Opfer darbrachten. Denn wenn

Volks dargebracht werden, und eben deshalb Mose sich Jünglinge aus dem Volke zu Dienern bei diesem Geschäfte wählt, so haben dieselben doch auch die substitutive Bedeutung, daß in ihnen das Volk in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen wird mittelst der Blutsprengung, die dem einzigartigen Zwecke dieser Opferhandlung entsprechend eigentümlich modificirt ist. V. 6 ff. Das Blut wird geteilt. Die eine Hälfte schwenkt (זָרַק schwenken, aus dem Gefäße schütten oder gießen, zu unterscheiden von הִזָּה sprengen oder spritzen) Mose an den Altar; die andere tut er in Becken (אַגָּנֹת) und schwenkt es, nachdem er zuvor das Bundesbuch dem Volke vorgelesen und dasselbe alle Worte Jahve's zu tun und zu befolgen gelobt hat, auf das Volk mit den Worten: „siehe das Blut des Bundes, den Jahve mit euch über allen diesen Worten geschlossen hat."[1] Da mehrere Thiere und zwar junge Stiere geschlachtet worden, so mußte eine bedeutende Menge Bluts gewonnen worden sein, so daß von der einen Hälfte mehrere Becken gefült und beim Schwenken derselben auf das Volk Viele mit Blut besprengt werden konten. Die Halbirung des Bluts hat nichts gemein mit den von *Bähr* (Symbol. II S. 421) und *Kn.* z. u. St. angeführten heidnischen Bräuchen, durch welche die Paciscenten ihr eigenes Blut vermischten. Denn es ist ja nicht verschiedenes Blut, das zusammengemischt wird, sondern *ein* Blut, das geteilt wird, und zwar Opferblut, in welchem das Thierleben anstatt des Menschenlebens dahin gegeben wird, als ein reines Leben den sündigen Menschen sühnend und kraft dieser Sühne die durch die Sünde zerrissene Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen wiederherstellend. Diese Bedeutung aber gewint das Opferblut erst durch seine Sprengung oder Schwenkung an den Altar, mittelst welcher in der für den Menschen geopferten Thierseele die Menschenseele in die Gemeinschaft der im Altare sich bezeugenden göttlichen Gnade gesezt wird.[2] Hiedurch erhält das Opferblut die Bedeutung eines von göttlichen Gnadenkräften durchgeisteten Lebensprincips, welches mittelst der Blutsprengung dem Volke zugewendet wird. Da nämlich die Halbirung des Opferblutes nur deshalb vorgenommen wird, weil sich das

---

auch הֶעֱלָה עֹלָה und זָבַח זֶבַח in der mos. Cultusterminologie nur von dem Darbringer des Opfers oder von dem dabei fungirenden Priester gesagt ist, so zeigt doch das voraufgehende: „und Mose schickte die Jünglinge", daß sie nur in seinem Auftrage und Namen handelten und die nicht priesterlichen Verrichtungen bei den Opfern vornahmen, so daß eigentlich Mose Darbringer und Priester bei diesem Opferacte ist, da das was jemand durch den andern tut als sein Tun gilt.

1) Die Abweichungen in Hebr. 9, 19—21 von dieser Beschreibung erklären sich daraus, daß der Verf. dieses Briefes zur Ausführung und Begründung des Gedankens, daß der alte Bund nicht ohne Blut habe eingeweiht werden können (v. 18), mit der Bundesweihe des Volks (Ex. 24) noch die Priester- und Levitenweihe (Lev. 8 u. Num. 9), worin erst die Einweihung des A. Bundes sich vollendete, zusammengefaßt und dabei die Angabe des Pentateuchs durch einzelne traditionelle Data erweitert hat. Vgl. *Kurtz*, Alttestl. Opferc. S. 281. Note.

2) Die Begründung dieser Bedeutung der Blutsprengung kann erst bei der Erklärung der Opferthora des Leviticus gegeben werden, ist aber in den Grundzügen auch in *m.* bibl. Archäol. §. 42 S. 218 ff. der 2. A. entwickelt.

an den Altar gesprengte Blut nicht vom Altare wieder abnehmen und auf das Volk sprengen ließ, so sind die beiden Hälften des Blutes als *ein* zusammengehöriges Blut zu betrachten, welches erst an den Altar und dann auf das Volk gesprengt wird, wie es bei der Priesterweihe wirklich geschah 29, 21 u. Lev. 8, 30. In dem an den Altar gesprengten Blute wird das natürliche Leben des Volks als ein durch den Tod hindurchgegangenes an Gott hingegeben und von seiner Gnade durchgeistet, und durch das Sprengen an das Volk als ein durch die göttliche Gnade erneutes Leben dem Volke wiedergegeben. Auf diese Weise wird das Blut nicht blos zum Bindemittel zwischen Jahve und seinem Volke, sondern als Bundesblut auch zu einer Israel mit seinem Gotte einenden heiligen, göttlichen Lebenskraft; und ‚die mittelst der Blutsprengung vollzogene Weihe Israels zum Bundesvolke wird zu einem Acte der Lebenserneuerung, zu einer Versetzung Israels in das Reich Gottes, in welchem es mit Kräften des göttlichen Gnadengeistes erfült und zu einem Königtume von Priestern, zu einem heiligen Volke Jahve's (19, 6) geheiligt wird‘ (s. *m.* Archäol. S. 288). Aber dieser Bund ist geschlossen über allen Worten, die Jahve geredet und das Volk zu halten gelobt hat. Er hat demnach zu seinem Fundamente das göttliche Gesetz und Recht als die Lebensnorm für Israel.

V. 9—11. Durch die Weihe mit dem Bundesblute ist Israel befähigt worden auf den Berg zu steigen, dort den Gott Israels zu schauen und das Bundesmahl zu feiern; natürlich nicht das ganze Volk in allen seinen Männern, was aus physicalischen Gründen unausführbar war, sondern nur in seinen Repräsentanten, den 70 Aeltesten und Aaron mit seinen beiden ältesten Söhnen. Daß diese neben den Aeltesten besonders zu dieser Feier berufen werden, hat sein Absehen auf ihre künftige Erwählung zum Priestertume, dessen Träger eine vermittelnde Stellung zwischen Jahve und dem Volke einnehmen sollen, die schon hier vorbereitet wird. Von den Aeltesten werden aus der Gesamtzahl 70 gewählt (v. 3), wegen der historischen und symbolischen Bedeutsamkeit dieser Zahl, s. oben S. 315 zu Gen. 46, 27. „Sie sahen den Gott Israels.“ So wird hier Jahve sehr passend genant, weil er, der Gott der Väter, durch den Bund in Warheit der Gott Israels geworden ist. Das Sehen oder Schauen (חָזָה v. 11) Gottes dürfen wir uns freilich nicht über die 33, 20—23 gezogene Schranke hinausgehend denken, dennoch aber als ein Schauen Gottes in einer Erscheinungsform, die dem menschlichen Auge das göttliche Wesen zu erkennen gab. Ueber die Gestalt, in der sich Gott sehen ließ, wird nichts berichtet, nicht: ‚um die Unvollkommenheit des göttlichen Schauens bemerklich zu machen‘ (*Baumg.*), auch nicht: ‚weil, was sie sahen, nur insofern von dem verschieden war, was alles Volk fortwährend sah, daß sich ihren Augen, nachdem sie in die Finsternis eingetreten, in welche sich der an seiner Spitze gleich wie von Feuer lodernde Berg einhülte, das Feuerzeichen von der Wolke schied, und zu einer Gestalt ward, unter der es licht und klar, wie ein Bild der ungetrübten Seligkeit war‘ (*v. Hofm.* Schriftbew. I S. 384). Offenbar sollen die Worte mehr aussagen, als daß sie die Feuergestalt

in der Gott sich dem Volke, gewöhnlich von einer Wolke umhült, manifestirte, auf dem Berge nur ohne Wolkenhülle geschaut haben. Denn da Mose nach Num. 12, 8 die Gestalt (תְּמוּנָה) Jahve's sah, so werden wir, trozdem daß die Vertreter des Volks nach v. 2 Jahve nicht nahen solten, und ohne mit Deut. 4, 12 u. 15 in Widerspruch zu treten, annehmen dürfen, daß sie auch eine Gestalt Gottes gesehen haben. Nur wird dieselbe nicht beschrieben, um der Neigung des Volks zur Abbildung Jahve's keinen Vorschub zu leisten. So beschreibt auch Jesaja die Gestalt nicht, in welcher er in der Vision den Herrn auf einem hohen und erhabenen Throne sitzen sah (Jes. 6, 1). Erst Ezechiel (1, 26) beschreibt die in der Vision erblikte Gestalt Jahve's „wie die Aehnlichkeit eines Menschen"; vgl. noch Dan. 7, 9 u. 13. — „Und unter seinen Füßen war wie Werk vom klaren Sapphir (לִבְנַת von לִבְנָה Weiße, Klarheit, nicht von לְבֵנָה Ziegel) und wie des Himmels Stoff (עֶצֶם Körper, Substanz) an Glanz" — anzudeuten, daß der Gott Israels über dem Himmel in überweltlicher Herrlichkeit und ungetrübter Seligkeit thront. Dieser Seligkeit will Gott auch sein Volk teilhaftig machen, denn „er legte seine Hand nicht an die Edlen Israels" (אָצִיל *nobilis* = أَصِيل), tastete sie nicht an. „Sie schauten Gott und aßen und tranken" d. h. hielten, nachdem sie Gott geschaut hatten, das Opfermahl von den zur Bundschließung geopferten שְׁלָמִים, nicht auf dem Berge, sondern bei dem Altare, auf welchem das Opfer dargebracht war.[1] In diesem Bundesmahle empfingen sie einen Vorschmack von den köstlichen und herrlichen Gütern, mit welchen Gott in seinem Reiche sein erlöstes Volk laben will. Vgl. über diese Bedeutung der Opfermahlzeit *m.* Archäol. S. 266 ff. — Wie die Verheißung c. 19, 5 u. 6, mit welcher Gott die Bundschließung am Sinai eröffnete, dem aus Aegypten befreiten Volke das Ziel seiner Berufung verkündigte, so solte dieser Schluß der Bundessanction demselben in seinen Repräsentanten ein reales Unterpfand von der Herrlichkeit des ihm vorgestekten Zieles geben. Das Schauen des Gottes Israels war eine Vorempfindung der Seligkeit des Schauens Gottes im ewigen Leben, und das nach dem Schauen Gottes in seiner Nähe bei dem Altar gehaltene Bundesmahl ein schwaches irdisches Vorbild von dem Hochzeitsmahle des Lammes, zu welchem der Herr seine vollendete Gemeinde am Tage der vollen Offenbarung seiner Herrlichkeit berufen und einführen wird Apok. 19, 7—9.

V. 12—18 leiten über zu der folgenden Offenbarung, welche Mose über die Errichtung des Heiligtumes empfängt c. 25—31. — Nach Beendigung des Bundesmahles erging von neuem der Befehl Gottes an

1) So offenbar richtig *Köhler*, Bibl. Gesch. I S. 271. Anm. 4, nicht nur aus dem Grunde, weil in v. 12 ff. deutlich vorausgesezt wird, daß Mose und die Aeltesten sich wieder am Fuße des Berges befanden, und das nicht besonders erwähnte Herabsteigen vom Berge offenbar schicklicher vor dem וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ (v. 11) als nach demselben anzusetzen ist, sondern auch weil nicht angenommen werden kann, daß sie das zur Opfermahlzeit verwendete Fleisch mit auf den Berg genommen haben.

Mose, auf den Berg zu kommen und dort zu verweilen (וֶהְיֵה־שָׁם), denn er wolle ihm die Steintafeln geben mit (וְ wie Gen. 3, 24) dem Gesetze und Gebote, die er geschrieben habe, um sie (die Söhne Israels) zu unterweisen, vgl. 31, 18. — V. 13 f. Als sich hierauf Mose anschikte, mit seinem Diener Josua (s. 17, 9) auf den Berg zu steigen, befahl er den Aeltesten, bis zu ihrer Rükkehr im Lager (בָּזֶה d. h. da wo sie waren) zu bleiben, und bestelte Aaron und Hur (s. 17, 10) zu Rechtspflegern für die vorfallenden Streitigkeiten des Volks. מִי־בַעַל דְּבָרִים wer Sachen, Streitsachen hat, vgl. über dies Bed. von בַּעַל Gen. 37, 19. — V. 15 ff. Als er dann hinaufstieg, bedekte die Wolke den Berg, auf dem die Herrlichkeit Jahve's wohnte, welche den Israeliten unten im Lager wie verzehrendes Feuer erschien (vgl. 19, 16), 6 Tage lang; und am 7. Tage rief er Mose in die Wolke hinein. Ob ihm Josua bis da hinein folgte, ist nicht bemerkt; aber aus 32, 17 erhellet, daß er mit ihm oben war, wenn auch, nach v. 2 u. 33, 11 zu urteilen, nicht bis in die nächste Nähe Gottes gekommen. V. 18. „Und Mose war auf dem Berge 40 Tage und 40 Nächte", in welcher Zahl die 6 Tage des Wartens inbegriffen sind, und zwar ohne zu essen und zu trinken Deut. 9, 9. Die Zahl *vierzig* ist jedenfalls bedeutsam, da sie nicht nur bei dem zweiten längeren Weilen Mose's auf dem Sinai sich wiederholt (34, 28. Deut. 9, 18), sondern auch in den 40 Tagen des Wanderns Elia's zum Berge Gottes Horeb in Kraft der durch den Engel empfangenen Speise (1 Kg. 19, 8) und in dem Fasten Jesu bei seiner Versuchung (Matth. 4, 2. Luc. 4, 2) wiederkehrt, und selbst in den 40 Jahren der Wanderung Israels in der Wüste bedeutsam erscheint (Deut. 8, 2). In allen diesen Fällen bezeichnet diese Zahl, nach welcher bei der Sintflut die Zeit der göttlichen Strafheimsuchung und des menschlichen Wartens auf die göttliche Rettung bemessen ist (Gen. 7, 4. 12. 17 u. 8, 6), eine Zeit der Glaubensprüfung und Versuchung nicht minder als der Glaubensstärkung durch wunderbare göttliche Durchhilfe.

Cap. XXV—XXXI. Die Vorschriften über das Heiligtum und Priestertum.

Um dem mit seinem Volke geschlossenen Bunde eine bestimte äußere Gestalt zu geben und ihn zu einem realen Verhältnisse der Gemeinschaft zu machen, in welchem er dem Volke sich als sein Gott bezeugen und das Volk zu ihm als seinem Gotte nahen könne, befiehlt Jahve Mosen: Israel solle ihm ein Heiligtum errichten, daß er in ihrer Mitte wohne (25, 8). Die ganze Structur und Einrichtung dieses Heiligtumes bestimt aber Gott selbst, indem er Mosen auf dem Berge ein Bild der Wohnung und ihrer Geräthe zeigt und die Anfertigung aller einzelnen Teile des Heiligtums und aller Geräthe für den heiligen Dienst nach Stoff und Form genau vorschreibt. Solte nämlich das Heiligtum seiner Bestimmung entsprechen, so konte auch seine Einrichtung nicht der Erfindungsgabe irgendwelches Menschen überlassen werden, sondern mußte von dem ausgehen, der sich in demselben dem Volke als

der Heilige in Gerechtigkeit und Gnade offenbaren wolte. Das Volk konte nur ausführen, was Gott angeordnet, und seine Bundespflicht nur erfüllen durch die Bereitwilligkeit, mit welcher es das zur Herstellung des Heiligtums erforderliche Material darbrachte und das Werk mit seinen Händen förderte. Die göttliche Vorschrift erstrekt sich aber über alle Einzelheiten, weil sie alle für den gottgewolten Zweck von Bedeutung sind. Darum ist auch die Beschreibung so ausführlich, daß nicht nur die göttliche Anordnung des Ganzen und seiner einzelnen Teile in c. 25—31, sondern auch die Ausführung des Werks im Detail c. 35—40 berichtet wird.[1]

Die formelle Anordnung dieses Abschnittes unsers Buches ist folgende: Nach der das Ganze einleitenden göttlichen Aufforderung an das Volk, für das zu erbauende Heiligtum Gaben darzubringen 25, 1—9, begint die Vorschrift mit der Beschreibung der Bundeslade, die Jahve zu seinem Throne in dem Heiligtume bestimt, also gleichsam mit dem Heiligtume im Heiligtume 25, 10—22. Dann folgen *a)* der Schaubrottisch und der Leuchter v. 23—40, als die beiden Geräthe, mittelst welcher Israel seine beständige Gemeinschaft mit Jahve pflegen soll; *b)* die Structur der Wohnung mit Angabe der Stellung, welche die drei bereits angeordneten Geräthe darin einnehmen sollen c. 26; *c)* der Brandopferaltar samt dem Vorhofe, der die heilige Wohnung umgeben soll c. 27, 1—19. Hieran reiht sich der Befehl über die Zurichtung des Leuchters v. 20 u. 21, welcher den Uebergang bildet zur Einsetzung des Priestertums, der Investitur und Weihe der Priester c. 28 u. 29, an den sich schließlich die Vorschrift über den Rauchaltar und den Dienst an demselben anreiht 30, 1—10, so daß nur noch einige untergeordnete Vorschriften für die Vollständigkeit des Ganzen nachzutragen bleiben 30, 11—31, 17. ‚Die Beschreibung des ganzen Heiligtums begint also, wie *Ranke* I S. 91 treffend bemerkt, mit der Lade des Gesetzes, mit dem Orte der Offenbarung Jahve's und endigt mit dem Rauchaltare, der unmittelbar davor steht. Um den Sitz Jahve's erbaut sich die Wohnung, um diese der Vorhof. Die Priester treten erst vom Brandopferaltar aus, nach dargebrachtem Opfer, in das Heiligtum, und nahen zu Jahve. Das Höchste in den täglichen Verrichtungen des priesterlichen Dienstes ist offenbar dieses Stehen vor Jahve am Rauchaltare, nur durch den Vorhang von dem Allerheiligsten geschieden.‘

Cap. XXV. V. 1—9. Vgl. 35, 1—9. Israel soll bringen dem Herrn eine Hebe (תְּרוּמָה von רום eine Gabe, die man von seinem Eigentume

---

1) Hinsichtlich der zahlreichen Literatur über dieses Heiligtum vgl. außer *Bähr*, Symbolik des mos. Cultus I S. 53 ff. besonders *Leyrer* in *Herz.'s* Real-Encykl. XV. Artik. Stiftshütte, welcher eine gedrängte Uebersicht aller über die Structur und Bedeutung desselben aufgestelten Ansichten und Vermutungen liefert. Zu den neuesten Monographien: *Wilh. Neumann*, Die Stiftshütte in Bild und Wort gezeichnet. Gotha. 1861 (reich an wunderlichen Hypothesen nach den ninevitischen Entdeckungen) und: *Ch. Joh. Riggenbach*, Die Mos. Stiftshütte, mit 3 lithogr. Tafeln. Basel 1862. 4. sind noch Beschreibungen der Stiftshütte von *Diestel*, *Ewald*, *P. Scholz* u. *Haneberg* in den bibl. Archäologien hinzugekommen. Vgl. *m.* bibl. Archäol. §. 17 Anm. 1. mit der Beschreibung §. 17—21.

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

Carl Friedr. Keil und **Franz Delitzsch.**

ERSTER TEIL: DIE BÜCHER MOSE'S.

ZWEITER BAND:

LEVITICUS, NUMERI UND DEUTERONOMIUM.

ZWEITE, VERBESSERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1870.

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DIE BÜCHER MOSE'S

VON

CARL FRIEDRICH KEIL

DR. UND PROF. DER THEOL.

ZWEITER BAND:

LEVITICUS, NUMERI UND DEUTERONOMIUM.

ZWEITE, VERBESSERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1870.

DAS FÜNFTE BUCH MOSE'S.

(DEUTERONOMIUM.)

EINLEITUNG.

Inhalt, Gliederung und Charakter des Deuteronomium.

Das fünfte Buch Mose's, in den hebr. Bibelausgaben nach den Anfangsworten אלה הדברים, abgek. דברים überschrieben, wird von den hellenistischen Juden und mehrern Rabbinen in Bezug auf seinen Inhalt nach c. 17, 18 מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה (*repetitio legis*) oder blos מִשְׁנֵה d. h. nach der rabb. Erklärung bei *Münster* und *Fagius* זִכְּרוֹן דראשׁונים „*memoria rerum priorum, quae in aliis scribuntur libris*“, von einzelnen Rabbinen auch סֵפֶר תּוֹכָחוֹת *liber redargutionum* genant. Die erste dieser Benennungen ist durch die Uebersetzung der LXX und *Vulg.*: *Δευτερονόμιον*, *Deuteronomium* in der christlichen Kirche allgemein üblich geworden und, obgleich aus einer nicht richtigen Deutung von c. 17, 18 (s. die Erkl. d. St.) hervorgegangen, doch insofern ganz passend, als sie den Hauptinhalt des Buches richtig bezeichnet. Das *Deuteronomium* enthält nämlich weniger eine *ἀνακεφαλαίωσιν τῶν ἐν τῇ Ἐξόδῳ καὶ τῷ Λευϊτικῷ καὶ τοῖς Ἀριθμοῖς νενομοθετημένων τε καὶ πεπραγμένων* (*Theodoret*), als vielmehr ein *compendium et summam totius legis et sapientiae populi Israel, in quo, praetermissis illis quae ad Levitas et sacerdotes pertinent, tantum ea docentur quae populo et vulgo scitu sunt necessaria* (*Luther annotatt. in Deut.*); also keine bloße summarische Wiederholung der wichtigsten Gesetze und Begebenheiten der frühern Bücher, noch weniger einen bloßen „Aufruf zum Gesetze und Zeugnisse“, oder eine „neue selbständige Gesetzgebung neben der früheren alten“, eine „Neugestaltung des alten Gesetzes nach den veränderten Zeitverhältnissen“, auch kein „zweites nur für das gesetzesunkundige Volk bestimtes Gesetzbuch“ (*Ew. Riehm* u. A.) — sondern *eine paränetische Darlegung, Erläuterung und Einschärfung des wesentlichsten Inhalts der Bundesoffenbarung und Bundesgesetze mit nachdrücklicher Hervorhebung des geistigen Princips des Gesetzes und seiner Erfüllung und mit weiterer Entfaltung und Normirung der gottesdienstlichen, rechtlichen, staatlichen und bürgerlichen Ordnungen, welche das Leben und Wolergehen des Volks im Lande Canaan dauernd begründen sollen.* Von dem Anspruche, eine neue oder zweite Gesetzgebung liefern zu wollen, ist im ganzen Buche keine Spur zu finden. Während die Gesetze wie die göttlichen Verheißungen und Drohungen in den drei mittlern Büchern des Pent. durch-

gängig als Worte Jehova's an Mose, die er dem Volke verkündigen soll, eingeführt sind und selbst da, wo die Verkündigung in die Form von Reden übergeht, wie z. B. Ex. 23, 20 ff. Lev. 26, nicht Mose in seinem Namen, sondern Jehova durch Mose zu Israel redet: enthält dagegen das *Deuteronomium*, von c. 31—34 abgesehen, nur Reden Mose's an das Volk, in welchen er nach der ausdrücklichen Angabe 1, 5 die Thora dem Volke zu verdeutlichen (בֵּאֵר) beabsichtigt. Demgemäß trägt er auch weder die früher schon gegebenen und hier nur wiederholten Gesetze noch die zu jenen hinzugefügten weiteren Vorschriften und Verordnungen über die einheitliche Stätte des Gottesdienstes, über das Propheten- und Königtum, über Rechtspflege und Kriegführung u. a. mehr in der kategorischen Sprache der Gesetzgebung vor, sondern kleidet diese wie jene Gebote in die paränetische Redeform väterlich ernster und liebevoller Mahnung ein mit Hinzufügung von Erinnerungen und Motiven, die dem Volke ihre Beobachtung und Befolgung eindringlich ans Herz zu legen geeignet erschienen. Wie die Wiederholung sowol des Dekalogs, den Gott unmittelbar vom Sinai herab zu dem Volke geredet, als auch vieler anderer Gesetze, die er durch Mose am Sinai und während des Zuges durch die Wüste gegeben, nur den Zweck verfolgen, den Inhalt der Bundesgesetzgebung dem ganzen Volke deutlich zu machen und einzuprägen: so wollen auch die unserm Buche eigentümlichen gesetzlichen Bestimmungen nicht ergänzende Zusätze zu jener Gesetzgebung liefern, sondern nur Explicationen und Erläuterungen derselben geben in Bezug auf die eigentümlichen Verhältnisse und Gestaltungen des religiösen, socialen und politischen Lebens in dem verheißenen Lande Canaan, welches Gott seinem Volk demnächst zum Besitze geben wolte. Nirgends wird im ganzen Buche das Gesetz mit seinen Geboten, Satzungen und Rechten, welche Mose „diesen Tag" dem Volke vorlegt, als ein neues oder verändertes dargestelt; vielmehr ist es nur das Gesetz des Bundes, welchen Jehova mit seinem Volke am Horeb geschlossen hat (5, 1 ff.), und die Gebote, Satzungen und Rechte dieses Gesetzes hat Mose auf dem Berge (Sinai) vom Herrn empfangen, damit er sie Israel lehre zu halten (5, 31 ff. vgl. mit 6, 20—25). Dem entspricht auch der Inhalt des Buches im Einzelnen.

Den *ersten* Teil des *Deuteronomium*, welcher den bei weitem größeren Teil des Buches nämlich c. I—XXX umfaßt, füllen drei längere Reden aus, welche Mose der Ueberschrift I, 1—4 zufolge am ersten des eilften Monats im 40. J. nach dem Auszuge aus Aegypten im Lande Moab zum ganzen Israel geredet hat. Die *erste* Rede c. I, 6 — IV, 40 will auf die nachfolgende Darlegung, Erläuterung und Einschärfung des Gesetzes vorbereiten, indem Mose dem Volke die wichtigsten Momente aus der Geschichte des 40jährigen Zuges durch die Wüste unter der Obhut und Gnadenführung des Herrn ins Gedächtnis ruft (I, 6 — III, 29), und daran die eindringliche Mahnung knüpft, die Offenbarung des Herrn, die es am Horeb gesehen, und die Worte des Bundes, die es da gehört, ja nicht zu vergessen, vielmehr jederzeit zu beherzigen, daß Jehova allein Gott ist im Himmel und auf Erden, und seine Gebote und Rechte zu halten, damit es sich langen Lebens und Wolergehens im Lande Canaan erfreuen möge

(IV, 1—40). Hierauf folgt IV, 41—43 die Nachricht, daß Mose im Ostjordanlande 3 Zufluchtstädte für unvorsätzliche Todtschläger ausgesondert habe. — Die *zweite* Rede c. V—XXVI wird in der Ueberschrift IV, 44—49 als das Gesetz angekündigt, welches Mose den Israeliten vorlegte, und zerfält in einen allgemeinen und einen besonderen Teil. In dem *allgemeinen* Teile c. V—XI wiederholt Mose die zehn Worte des Bundes, welche Jehova vom Sinai herab aus dem Feuer zu Israel geredet, mit den ihre Promulgation begleitenden Vorgängen (c. V), und entwickelt alsdann den Inhalt der beiden ersten Dekaloggebote, daß Jehova allein der ware, absolute Gott sei und Liebe mit ganzem Herzen und ganzer Seele von seinem Volke fordere, daher auch Verehrung anderer Götter außer ihm nicht dulde (c. VI). Darum sollen die Israeliten nicht nur bei der Einnahme des verheißenen Landes nach Besiegung der Canaaniter kein Bündnis mit denselben schließen, vielmehr sie schonunglos ausrotten und ihre Altäre und Götzenbilder vernichten, weil der Herr sie aus Liebe zu den Erzvätern zu seinem heiligen Volke erwählt habe und ihnen, wenn sie seine Gebote beobachten, den Bund seiner Gnade bewahren und reichen Segen zuwenden wolle (c. VII), sondern sie sollen auch im Besitze und Genusse der reichen Güter dieses gesegneten Landes stets eingedenk bleiben der Versuchung, Demütigung und väterlichen Zucht ihres Gottes, die sie in der Wüste erfahren haben, um nicht in Selbstüberhebung des Herrn und seiner Gnadenerweisungen zu vergessen (c. VIII), überhaupt fortwährend bedenken, daß sie nicht ihrer Gerechtigkeit, sondern allein der Barmherzigkeit und Bundestreue des Herrn, den sie in der Wüste wiederholt zum Zorn gereizt haben, die Einnahme und den Besitz Canaans verdanken (c. IX, 1—X, 11), und eifrig darnach trachten, in warer Furcht und Liebe dem Herrn zu dienen und seine Gebote zu erfüllen, auf daß sie den verheißenen Segen ererben und nicht dem Fluche, welcher die Uebertreter und Götzendiener treffen wird, verfallen (c. X, 12—XI, 32). Hieran schließt sich in dem *speciellen* Teile c. XII—XXVI die Vorlegung der wichtigsten Gesetze des Bundes an, die das ganze Israel im Lande seines Erbteiles befolgen soll: 1) Vorschriften für das Verhalten Israels gegen Gott den Herrn, nämlich über die Darbringung der Opfergaben und die Feier der Opfermahle nur an der vom Herrn zu erwählenden Offenbarungsstätte seines Namens (c. XII), über die Ausrottung aller Verführer zum Götzendienste, sowol der mit Wundern und Zeichen auftretenden Propheten als auch der nächsten Blutsverwandten und der in Götzendienst verfallenden Städte des Landes (c. XIII), über Enthaltung von heidnischen Trauergebräuchen und unreinen Speisen und über Verwendung der Fruchtzehnten zu Opfermahlzeiten und für Arme (c. XIV), über die Einhaltung des Erlaßjahres, die Freilassung der hebräischen Sklaven im 7. Jahre und die Verwendung der Erstgeburt von Rindern und Schafen (c. XV), über die Feier des Pascha- Wochen- und Laubhüttenfestes durch Opfermahle beim Heiligtume (c. XVI, 1—17); 2) Gesetze über die Organisation des theokratischen Staates, und zwar über die Einsetzung von Richtern und Amtleuten in allen Städten und das gerichtliche Verfahren gegen die Götzendiener und Uebeltäter in niederer und höherer Instanz (XVI, 18 —

XVII, 18), über die Wahl des Königs in der Zukunft und dessen Pflichten (c. XVII, 14—20), über die Rechte der Priester und Leviten (c. XVIII, 1—8) und über die falschen und waren Propheten (v. 9—22); 3) Verordnungen, die auf Heilighaltung des Menschenlebens abzielen, nämlich gesetzliche Bestimmungen über die Einrichtung von Zufluchtstädten für unvorsätzliche Todtschläger (c. XIX, 1—13), über Nichtverrückung der Grenzen des Landbesitzes und Verhütung falscher Anklagen des Nächsten (v. 14—21), über Kriegführung mit Schonung sowol der eigenen Krieger als der wehrlosen Feinde und ihrer Städte (c. XX), über Sühnung des unbekantgebliebenen Mordes (c. XXI, 1—9), über milde Behandlung der kriegsgefangenen Weiber (v. 10—14), gerechte Ausübung der väterlichen Gewalt (v. 15—21) und die Bestattung der hingerichteten Verbrecher (v. 22 u. 23); 4) Verpflichtungen zu liebender Fürsorge für das Eigentum des Nächsten und heiliger Scheu vor Verletzung der sittlichen und natürlichen Weltordnungen (c. XXII, 1—12) und verschiedene Vorschriften zur Heiligung des Ehestandes (c. XXII, 13 — XXIII, 1), des theokratischen Gemeindeverbandes (c. XXIII, 2—26) sowie des häuslichen und bürgerlichen Lebens in seinen mannigfachen Beziehungen (c. XXIV u. XXV); endlich 5) Anordnung von Dankgebeten bei Darbringung der Erstlinge und der Zehnten von den Feldfrüchten (c. XXVI, 1—15), mit der Schlußermahnung v. 16—19, alle diese Gesetze und Rechte mit ganzem Herzen zu beobachten. — Die *dritte* Rede c. XXVII—XXX hat die Erneuerung des Bundes zum Inhalte. Dieser feierliche Act wird durch die Verordnung eingeleitet, nach der Einnahme Canaans das Gesetz auf große Steine zu schreiben und diese Steine auf dem Berge Ebal aufzurichten, einen Altar daselbst zu erbauen und nach Darbringung von Brand- und Schlachtopfern den Segen und den Fluch des Gesetzes, jenen auf dem Garizim, diesen auf dem Ebal, feierlich auszurufen (c. XXVII). Von diesem Befehle nimt Mose Anlaß, die Segnungen und die Flüche, welche das Volk treffen werden, je nachdem es der Stimme des Herrn gehorchen wird oder nicht, ausführlich zu verkünden (c. XXVIII). Hierauf folgt die Bundeserneuerung, darin bestehend daß Mose nochmals in feierlicher Rede der ganzen Volksversamlung alles vorhält, war der Herr für sie und an ihnen getan, und unter wiederholter Hinweisung auf die Segnungen und Flüche des Gesetzes sie auffordert und beschwört, in den Bund Jehova's ihres Gottes, den derselbe heute mit ihnen schließe, einzutreten und von dem vorgelegten Segen und Fluche, Leben und Tode, das Leben zu wählen. — Der *zweite*, viel kürzere Teil des Buchs c. XXXI—XXXIV gibt den Schluß des Wirkens und Lebens Mose's; a) die Bestellung Josua's zum Führer Israels nach Canaan und die Uebergabe des Gesetzbuches nach Vollendung desselben an die Priester zur Bewahrung und Vorlesung vor dem Volke am Laubhüttenfeste des Erlaßjahres (c. XXXI); b) das Lied Mose's (c. XXXII, 1—47) und die Ankündigung seines Todes (v. 48—52); c) den Segen Mose's (c. XXXIII) und d) den Bericht von seinem Tode c. XXXIV.

Schon dieser allgemeine Ueberblick des Inhalts zeigt klar, daß die durch die erste Rede vorbereitete Darlegung der Gebote, Satzungen und

Rechte des Gesetzes keinen andern als den Zweck hat, das Volk zu unverbrüchlicher Haltung der Bundes, welchen Jehova mit Israel am Horeb geschlossen, im Lande Canaan feierlich zu verpflichten (28,69). Zu dem Ende wiederholt Mose nicht nur das Grundgesetz dieses Bundes, den Dekalog, sondern auch viele einzelne Gebote, Satzungen und Rechte der weiteren sinaitischen Gesetzgebung, diese jedoch selten vollständig, wie z. B. die Speisegesetze (c. 14), sondern meist nur in kurzen Andeutungen, mehr beispielsweise einzelne wichtigere Verordnungen heraushebend, um daran nähere Erläuterungen des Gesetzes in seiner Anwendung unter den besonderen Verhältnissen des Landes Canaan zu knüpfen. Durchweg ist es nach der richtigen Bemerkung von *Fr. W. Schultz*, das Deuteron. erkl. Berl. 1859 S. 7 die Absicht des Deut., „besonders durch ergänzende Hülfsverordnungen dahin zu wirken, daß die Gesetze oder Institutionen der vorderen Bücher, deren volle Gültigkeit es voraussezt, nicht irgendwie, sondern ihrem innern Wesen, ihrem höhern Zwecke, ihrer Idee nach troz aller sich in Canaan oder sonstwie herausstellenden Schwierigkeiten Verwirklichung finden". Nicht nur die Vorschriften über die Erbauung des Heiligtums, über den Dienst der Priester und Leviten, und die Opfer- und Reinigungsgesetze bleiben als bekant unerwähnt, sondern auch von Festen und Festfeiern werden nur die drei Jahresfeste, Pascha, Pfingsten und Laubhütten, kurz erwähnt, um die an denselben zu veranstaltenden Opfermahle beim Heiligtume zu empfehlen (c. 16). Von den Zehnten und Erstgeburten ist zwar mehrfach die Rede, aber nur insofern als dieselben zu gemeinschaftlichen Opfermahlzeiten vor dem Herrn verwendet werden sollen. Die Einsetzung von Richtern in allen Städten des Landes wird zwar geboten und das Gerichtsverfahren durch verschiedene Vorschriften näher bestimt, jedoch über die Wahl der Richter keine Bestimmung getroffen, weil dies schon früher geschehen war. Dagegen finden sich Verordnungen über den König, den das Volk in der Zukunft über sich setzen wolle, und über die Propheten, die der Herr erwecken werde, über Kriegführung mit andern Völkern als den Cananitern, deren Ausrottung wiederholt eingeschärft wird, u. a. mehr. — Wenn nun schon diese Auswahl des Stoffs auf die Absicht führt, die Gesetzgebung der vorderen Bücher nicht sowol durch Hinzufügung neuer Gesetze zu ergänzen, als vielmehr ihre Befolgung und Einführung in das Volksleben zu bewirken und ihren dauernden Bestand zu sichern: so tritt uns diese Absicht noch deutlicher entgegen, wenn wir ins Auge fassen, wie Mose nicht nur nach Wiederholung des Dekalogs sofort den wesentlichen Inhalt aller Gebote, Satzungen und Rechte welche Jehova gebiete, in das Gebot der Liebe Gottes von ganzem Herzen u. s. w. zusammenfaßt und dieses Gebot als die Summa des ganzen Gesetzes hinstelt, sondern auch in allen Erläuterungen des Gesetzes, allen Mahnungen zum Gehorsam, und allen Drohungen und Verheißungen darauf hinarbeitet, die rechte Gesinnung für die Befolgung der göttlichen Gebote, die Gesinnung der Demut und Liebe und des willigen Gehorsams in den Herzen des Volks zu wecken und den dem natürlichen Menschen angeborenen Hang zu blos äußerlicher Gesetzlichkeit und pharisäischer Werkgerechtigkeit zu bekämpfen, damit das Volk die Vorhaut

seines Herzens beschneide, innerlich in den Bund seines Gottes eingehe und denselben treu bewahre.

In dieser Eigentümlichkeit und Absicht der Gesetzesreden unsers Buches, und nicht in dem ihm zugeschriebenen Plane, zu der hauptsächlich für die Priester und Leviten bestimten Gesetzgebung der vorderen Bücher noch ein allgemeines Volksgesetz hinzuzufügen,[1] besteht die Vollendung des Gesetzes, welche das *Deuteronomium* liefert. Darin liegt aber zugleich auch der stärkste Beweis für den mosaischen Ursprung dieses Schlußteiles der Thora. Was die Ueberschrift 1,1—4 bezeugt, daß Mose diese Rede kurz vor seinem Tode im Lande Moab, jenseit des Jordan, also an der Schwelle des Eingangs in das verheißene Land, zu dem ganzen Israel geredet, das wird durch ihre Form und ihren Inhalt bestätigt. Mose redet, wie *Hgstb.* in der Ev.K.Z. 1862 Nr. 5 S. 49 ff. treffend bemerkt, „ganz seiner Lage angemessen, wie ein scheidender Vater zu seinen Kindern. Die Sprache ist herzlich, begeistert, ergreifend. Er blikt zurück auf die ganzen verflossenen 40 Jahre des Zuges, erinnert das Volk an alle genossenen Woltaten, an den Undank, womit es so vielfach dieselben gelohnt hat, an Gottes Gerichte und die hinter denselben stets hervorbrechende Liebe, erklärt wiederholt und ergänzt die Gesetze und wird nicht müde, mit den herzlichsten andringendsten Worten zur Befolgung derselben zu ermahnen, weil darin allein das Leben des Volkes sei, übersieht alle Stürme und Kämpfe, die es überstanden hat, erkent aus der Vergangenheit die Zukunft, übersieht die zukünftige Entwicklung des Volks, sieht mit Schmerz und Freude, wie sich in der Zukunft die drei Momente der Vergangenheit, Abfall, Strafe und Begnadigung, wiederholen. — Die Situation ist immer die Zeit, da Israel an der Grenze des verheißenen Landes stand und sich anschikte, den Jordan zu überschreiten — nirgends eine Beziehung auf das, was in der späteren Zeit den Mittelpunkt des Volkslebens bildete, auf Jerusalem und seinen Tempel, auf das Davidische Königtum. — Die nahe bevorstehende Einnahme des Landes wird nur im Ganzen voraus gesezt; dies Land ist überall mit dem Zauber eines gehoften Gutes bekleidet; auf das Specielle der Verhältnisse Israels in dem zu erobernden Lande wird nirgends eingegangen". Hiezu komt noch die überall durchscheinende lebendigste Erinnerung an Aegypten und die Verhältnisse, in welchen das Volk sich dort befunden, vgl. 5, 15. 7, 15. 11,10. 15,15. 16,12. 24,18. 28,27.35.60, und die genaue Kentnis der

1) Gegen diese Ansicht von *Ed. Riehm*, die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab. Gotha 1854 S. 11 ff. u. A. hat schon *Schultz*, das Deut. S. 8, mit vollem Rechte geltend gemacht, daß das Deuteronomium lange nicht alles, was das Volk anging und für dasselbe sehr wichtig war, enthalte. „Nicht einmal die so sehr in das alltägliche bürgerliche Leben eingreifenden Bestimmungen, die das erste Bundesbuch gab Ex. 20—23, nimt es wieder auf. Es enthält auch nichts von der Beschneidung, wie es doch als Volksgesetzbuch gewiß müßte, nichts Näheres über das Pascha, über das Wochen- und Laubhüttenfest; den großen Sühntag, an dem doch jeder Israelit bei Todesstrafe zu fasten hatte, erwähnt es gar nicht, eben so wenig das Hallfest und das Jubeljahr; das Sabbatgebot wird nur ganz kurz in und mit dem Dekalog wieder aufgenommen. Von all den Verunreinigungen und Waschungen, die doch nach der alttestl. Anschauungsweise für Jedweden eine sehr hohe Bedeutung hatten, findet sich kein Wort."

urgeschichtlichen Verhältnisse der Völker, mit welchen Israel in der mosaischen Zeit in freundliche und feindliche Berührung kam (c. 2), und vieles andere, was bald nach der Besitznahme Canaans durch die Israeliten sich verändert hat.

Wie aber diese die Gesetzgebung vollendenden und abschließenden Reden einen integrirenden Bestandteil der Thora bilden, so liefern die geschichtlichen Nachrichten über die Vollendung des Gesetzbuches und seine Uebergabe an die Priester samt dem Liede und dem Segen Mose's (c. 31—33) den der ganzen Thora entsprechenden Schluß des Werkes Mose's, des Gesetzgebers und Mittlers des A. Bundes, woran sehr passend der Bericht über seinen Tod, mit dem der Pentateuch c. 34 schließt, angefügt worden ist.

AUSLEGUNG.

Cap. VII. Gebot der Ausrottung der Cananiter und ihres Götzendienstes.

V. 1—11. Wie vor dem Götzendientse (6, 14), so soll Israel sich auch hüten vor der falschen Toleranz der Verschonung der Cananiter und Duldung ihres Götzendienstes. V. 1—5. Wenn der Herr die Völkerschaften Canaans vor den Israeliten austreiben und sie ihnen preisgeben und schlagen wird, so sollen sie dieselben mit dem Banne belegen (הֶחֱרִים s. zu Lev. 27, 28), kein Bündnis mit ihnen schließen und keine Verschwägerung mit ihnen eingehen. נָשַׁל ausziehen, abwerfen z. B. die Sandalen Ex. 3, 5, hier und v. 22 vom Herausziehen d. h. Vertreiben eines Volks aus seinem Lande und Eigentum, ebenso in *pi.* 2 Kg. 16, 6. Ueber die cananit. Völkerschaften s. zu Gen. 10, 15 ff. u. 15, 20 f. Hier sind 7 genant wie Jos. 3, 10 u. 24, 11; *sieben* „als erste Repräsentanten der satanisirten Weltmacht" (*Leyrer* in *Herz.*'s Realenc. XVIII S. 368); dagegen 20, 17 wie Ex. 3, 8. 17. 23, 23 u. 33, 2 nur 6, indem die Girgasiter fehlen. Das Verbot des Bundschließens wie Ex. 23, 32 u. 34, 12 und das der Verschwägerung wie Ex. 34, 16, wo auch als Grund dieser Verbote die Gefahr der Verführung Israels zum Götzendienste genant ist. כִּי יָסִיר „denn er (der Cananiter) wird weichen machen deinen Sohn von hinter mir weg" d. h. ihn von meiner Nachfolge abbringen, andern Göttern zu dienen. מֵאַחֲרַי sagt Mose, weil er im Namen Jehova's redet. Die Folgen des Götzendienstes wie 6, 15. 4, 26 u. ö. — V. 5. Vielmehr soll Israel die Altäre und Götzenbilder der Cananiter zerstören, wie Ex. 34, 13. 23, 24 geboten ist. אֲשֵׁירֵהֶם *plene* mit י geschrieben, wie Mich. 5, 13. 2 Kg. 17, 16. — V. 6—8.

Dazu ist es verpflichtet vermöge seiner Erwählung zum heiligen Volke, zum Volke des Eigentums, das sich Jehova nicht um seiner Größe willen, sondern aus Liebe zu ihnen und um des den Vätern gegebenen Schwures willen aus den übrigen Völkern ausgesondert und mit starker Hand aus der Knechtschaft Aegyptens ausgeführt hat. Diese erhabene Würde darf Israel nicht durch Abfall vom Herrn vergeuden. Sie gründet sich auf das Wort des Herrn Ex. 19,5 u. 6, welches Mose dem Volke in Erinnerung bringt und nachdrücklich entwickelt. „Nicht wegen eurer Menge vor allen Völkern (weil ihr zahlreicher als alle andern Völker wäret) hat Jehova sich in Liebe zu euch gewandt (חָשַׁק sich verbinden mit, sich hängen an jem. aus Liebe), denn ihr seid die Wenigkeit von allen Völkern“ (das am wenigsten zahlreiche Volk) — das kann Mose Israel sagen mit Rücksicht auf seine Abstammung von Abraham, den Gott als den Einen mitten aus der Völkerwelt erwählte, während sich ringsum schon Völker, Staaten und Königreiche gebildet hatten (*Baumg.*) — sondern weil Jehova euch liebte und seinen den Vätern geschworenen Eid hielt, hat er euch ausgeführt u. s. w. Statt zu sagen: aus Liebe zu euren Stammvätern hat er euch erwählt wie 4,37, hebt Mose hier die Liebe zum Volke Israel hervor als das göttliche Motiv nicht zur Erwählung Israels, sondern zu seiner Ausführung und Erlösung aus dem Sklavenhause Aegyptens, worin Gott die Erwählung des Volks verwirklicht hatte, um Israel zu Gegenliebe zu reizen. — V. 9—11. Daran soll Israel erkennen, daß Jehova sein Gott der ware Gott ist, der treue Gott, der seinen Bund hält, Huld bewahrend denen die ihn lieben bis ins tausendste Geschlecht, der aber auch seinen Hassern ins Angesicht vergilt. Diese Entfaltung des göttlichen Wesens flicht Mose aus Ex. 20,5 u. 6 ein als leise Warnung, doch ja nicht durch Abgötterei die Gnade Gottes zu verscherzen und seinen heiligen Zorn sich zuzuziehen. Zu dem Ende führt er auch das Moment der Vergeltung nachdrücklich weiter aus, durch Hinzusetzung des לְהַאֲבִידוֹ „ihn (den Hasser) zu verderben“ und des לֹא יְאַחֵר וגו׳ „nicht zögert er seinem Hasser *sc.* zu vergelten, in sein Angesicht wird er ihm vergelten.“ *In faciem cujusque eorum* s. v. a. *ut ipsi videant et sentiant se a Deo plecti. Rosenm.* — V. 11. Diese Energie der Gnade und Heiligkeit des treuen Bundesgottes mahnt kräftig zum Halten der göttlichen Gebote.

V. 12—26. Auch bringt die Befolgung dieser Gebote großen Segen v. 12—16. Dafür daß ihr auf diese מִשְׁפָּטִים „Rechtsforderungen“ des Bundesherrn an sein Bundesvolk höret und sie haltet und tut, wird Jehova auch dir (dem Bundesvolke) den Bund halten und die Huld, die er deinen Vätern geschworen hat. In עֵקֶב für עֵקֶב אֲשֶׁר Gen. 22,18 u. a. liegt nicht blos der Begriff der Gegenseitigkeit, sondern auch überall die Beziehung auf Lohn oder Strafe, vgl. 8, 20. Num. 14, 24. חֶסֶד ist die Huld, die sich in der Erfüllung der den Patriarchen eidlich (Gen. 22,16) gegebenen Verheißungen bewährt. V. 13. Diese Huld fließt aus der Liebe Gottes zu Israel und diese Liebe erweist sich in der Segnung und Mehrung des Volks. Die Segnung wird dann specialisirt, in weiterer Ausführung von Ex. 23, 25—27, als Segnung der Leibesfurcht, der Feld- und Bodenfrüchte und der Viehzucht. שֶׁגֶר s. Ex. 13, 12. עַשְׁתְּרֹת צאן nur noch Deut.

28,4. 18.51 vorkommend bed. jedenfalls den jungen Zuwachs des Kleinviehs, und ist warscheinlich ein cananitisches Wort, von עַשְׁתָּרֹת Astharte der als empfangendes und gebährendes Naturprincip gedachten weiblichen Gottheit der Cananiter stammend, eig. *Veneres i. e. amores gregis*, daher *soboles* (*Ges.*), wie lateinische Dichter *Ceres* vom Getraide, *Venus* von der Liebe und Begattung, *Lucina* von der Geburt gebrauchen. Zu v. 14 u. 15 vgl. Ex. 23,26. In v. 15 wird die Verheißung der Entfernung aller Krankheiten von Israel Ex. 15,26 u. 23,25 gesteigert durch den Zusatz: alle schlimmen Krankheiten Aegyptens, wobei nach 28,27 wol vorzugsweise an den bösartigen Aussatz, die Elephantiasis, vielleicht auch an Pest und andere bösartige Krankheiten zu denken. In Aegypten nehmen überhaupt die Krankheiten leicht einen sehr gefährlichen Charakter an. Schon *Plinius h. n. 26, 1* nent Aegypten eine *genitrix* contagiöser Seuchen, womit auch neuere Naturforscher übereinstimmen, vgl. *Hgstb.* BB. Mos. u. Aeg. S. 225 f. u. *Pruner* Krankheiten des Orients S. 460 ff. Solche Krankheiten wird der Herr vielmehr über die Feinde Israels bringen. Israel dagegen soll so stark und kräftig sein, daß es alle Völker, die sein Gott ihm preisgibt, fressen d. h. aufreiben werde (vgl. Num. 14, 9). Mit diesem Gedanken kehrt die Rede zurück zur Einschärfung des Gebotes, die Cananiter ohne Schonung auszurotten und nicht ihren Göttern zu dienen, weil dies ihnen zum Fallstrick (מוֹקֵשׁ s. Ex. 10, 7) gereichen werde, um in v. 17—26 die Verheißung Ex. 23, 27—30 von der siegreichen Bewältigung der Cananiter durch den Beistand des Herrn weiter auszuführen und alle Bedenken des Kleinglaubens gegen die Möglichkeit der Vollziehung des göttlichen Befehls aus dem Wege zu räumen. — V. 17—26. Um den in seinem Herzen auftauchenden Gedanken, wie es diese Völker, die zahlreicher als es selbst seien, werde vernichten können, niederzuschlagen, soll Israel dessen gedenken, was der Herr in Aegypten und an Pharao getan hat, nämlich der großen Versuchungen, Zeichen und Wunder bei seiner Ausführung aus Aegypten, vgl. 4, 34 u. 6, 22. Ein Gleiches werde er den Cananitern tun. V. 20. Auch Hornissen wird er wider dieselben senden, wie er schon Ex. 23, 28 zugesagt hat (s. z. d. St.), bis daß die Uebriggebliebenen und die sich Verbergenden umkommen. — V. 21 ff. Israel braucht vor ihnen nicht zu erschrecken, da Jehova in seiner Mitte ist, ein großer und furchtbarer Gott. Er wird die Völker vertreiben (נָשַׁל wie v. 1), aber nur allmälig, wie der Herr gleichfalls schon Ex. 23, 30 f. Mosen eröffnet hat, und wird sie mit großer Verwirrung schlagen, bis sie vernichtet sind, wie z. B. bei Gibeon geschehen Jos. 10, 10, vgl. Ex. 23, 27, wo die Form הָמַם für הוּם steht, und auch ihre Könige in die Hand Israels geben, daß ihre Namen unter dem Himmel verschwinden, vgl. 9, 14. 25, 19 und die Erfüllung Jos. 10, 22 ff. 11, 12. 12, 7—24. Niemand wird vor Israel bestehen können. V. 24. הִתְיַצֵּב בִּפְנֵי sich ins Angesicht jemandes stellen, um ihm zu widerstehen. הִשְׁמִיד für הַשְׁמִיד wie Lev. 14, 43 u. ö. — V. 25 f. Auf diese Verheißung vertrauend soll Israel die Götzenbilder der Cananiter verbrennen und nicht des Silbers und Goldes an ihnen (womit die Götzenstatuen überzogen waren; s. Bd. I S. 550) begehren und für sich nehmen, damit es sich nicht darin verstricke d. h. das Silber und

Gold ihnen nicht zum Fallstrick werde. Dazu würde es nämlich werden nicht wegen der Gefahr, daß sie damit Götzendienst treiben könten, sondern weil das zum Götzendienst verwandte Silber und Gold ein Greuel vor Jehova ist, den Israel nicht in seine Häuser bringen darf, um nicht selbst dem Banne zu verfallen, dem alle Objecte des Götzendienstes verfallen sind, wie die Geschichte Achans Jos. 7 beweist. Aus diesen Grunde soll dieser Greuel verabscheut und durch Verbrennung und Zermalmung (vgl. Ex. 32,20. 2 Kg. 23, 4 f. 2 Chr. 15, 16) vernichtet werden.

Cap. VIII. Erinnerung an die göttliche Führung und Demütigung in der Wüste zur Warnung vor Selbstüberhebung und Gottesvergessenheit.

V. 1—6. Neben der Gefahr, durch Verschonung der Cananiter und ihrer Götzen aus schwächlichem Mitleide und falscher Toleranz sich zur Uebertretung des Bundes verleiten zu lassen, lag für Israel insonderheit die Gefahr nahe, nach seiner Niederlassung in Canaan im Genusse der reichen Güter dieses Landes in Hoffart und Gottesvergessenheit zu verfallen. Um dieser Gefahr vorzubeugen, hält in diesem Cap. Mose dem Volke vor, wie der Herr sie auf dem Wege in der Wüste durch Versuchungen und Demütigungen zum Gehorsam anzuleiten und zu erziehen gesucht habe. Damit die Absicht dieser Vorhaltung klar heraustrete, begint er v. 1 mit der wiederholten Mahnung, das ganze Gesetz, welches er heute gebiete, zu halten, damit sie leben, sich mehren und in den Besitz des gelobten Landes gelangen, vgl. 4,1. 6,3. — V. 2. Zu dem Ende sollen sie gedenken der 40jährigen Führung durch die Wüste (1,31. 2,7), wodurch Gott sie demütigen, ihre Herzensstellung und ihren Gehorsam erproben wolte. Die Demütigung war das Mittel zur Erprobung ihres Verhaltens gegen Gott. עִנָּה demütigen d. h. durch Not und Entbehrungen zum Gefühle der Hilfsbedürftigkeit und Abhängigkeit von Gott führen. נִסָּה versuchen durch Versetzung in Lebenslagen, die dazu treiben, das Innere des Herzens zu offenbaren, ob man an Gottes Allmacht, Liebe, Gerechtigkeit u. s. w. glaubt oder nicht. — V. 3. Die Demütigung in der Wüste bestand nicht blos darin, daß Gott das Volk hungern d. h. des Brotes und der gewohnten Speise entbehren ließ, sondern zugleich darin, daß er es mit dem ihm und seinen Vätern unbekanten Manna speiste (vgl. Ex. 16, 16 ff.). Die Speisung mit Manna wird insofern eine Demütigung genant als Gott dem Volke mit dieser ihm vorher ganz unbekanten Speise zeigen wolte, daß der Mensch nicht vom Brote allein lebt, daß die Kraft zur Lebenserhaltung sich nicht auf das Brot allein stüzt (Jes. 38, 16. Gen. 27, 40) oder an demselben haftet, sondern von allem was aus dem Munde Jehova's hervorgeht. מוֹצָא פִּי יְהוָה das aus dem Munde Jehova's Hervorgehende ist nicht das Gesetzeswort, wie die *Rabb.* meinen, sondern, wie schon das vorstehende כֹּל zeigt, überhaupt das Wort, der ausgesprochene Wille Gottes, dem Menschen durch irgend etwas das Leben zu erhalten (*Schultz*), also jedes vom Herrn gewolte und geordnete Mittel der Lebenserhaltung.

In diesem Sinne hält Christus diesen Ausspruch dem Versucher entgegen Matth. 4, 4, nicht um demselben zu sagen: der Messias lebt nicht allein vom Brote (sinnlich), sondern von Erfüllung des göttlichen Willens (*Usteri, Ullm.*) oder: vom Vertrauen auf das erhaltende Wort Gottes (*Olsh.*), sondern: daß er es Gott überlasse, für die Erhaltung seines Lebens zu sorgen, da Gott ihm auch ohne gewöhnliche Nahrungsmittel durch die Kraft seines allmächtigen Wortes und Willens auf außerordentliche Weise das Leben erhalten könne. — V. 4. Wie für die Ernährung, so sorgte der Herr auch wunderbar für die Bekleidung seines Volks während dieser 40 Jahre. „Dein Gewand fiel nicht alternd von dir ab und dein Fuß schwoll nicht an.“ בָּלָה c. מִן vor Alter abfallen. בָּצֵק komt nur bei Wiederaufnahme unserer Stelle in Neh. 9, 21 nochmals vor. Seine Bedeutung ist fraglich. Jedenfalls hängt es mit בָּצֵק Teig zusammen und bed. warscheinlich: weich werden, anschwellen, obgleich בָּצֵק auch den ungesäuerten Teig bezeichnet. LXX hier: *ἐτυλώθησαν* Schwielen bekommen, dagegen Neh. 9, 21: *ὑποδήματα αὐτῶν οὐ διεῤῥάγησαν* nach der Parallelstelle Deut. 29, 4. Diese Worte besagen mehr als: niemals gingen dir Kleider und Schuhe aus, indem du jederzeit Wolle, Häute, Leder und andere Stoffe genug zu Kleidern und Schuhen hattest, wie nach dem Vorgange von *Is. Peyrer* u. *Cler.* nicht nur *J. D. Mich. Vater* u. A., sondern auch *Budd. Calm. Lilienthal* und selbst *Kurtz* II S. 417 sie fassen. Dagegen bemerkt schon *Kn.* ganz richtig: „das wäre neben dem wunderbaren Manna etwas zu Geringes und liegt auch nicht im Ausdruck, welcher vielmehr besagt, daß die Kleider an ihnen sich nicht verbrauchten und nicht in Fetzen von ihnen fielen, indem Gott ihnen eine wunderbare Dauerhaftigkeit verlieh (*Luth. Calv. Drus. Osiand. Marck. Baumg. Schultz*). Dabei braucht man freilich weder mit einzelnen *Rabb.* u. *Just. Mart. dial. c. Tryph. c. 131* das Wunder der göttlichen Fürsorge dahin zu steigern, daß die Kleidung Israels nicht nur nicht alt geworden, sondern sogar dem heranwachsenden jungen Geschlechte auf dem Leibe gewachsen sei, wie die Schale der Schnecke, noch auch die dem Volke zu Gebote stehenden natürlichen Mittel zur Versorgung mit Kleidern und Sandalen auszuschließen, eben so wenig als die Mannaspendung die Mitbenutzung gewöhnlicher Nahrungsmittel, wo diese zu haben waren, ausschließt. — V. 5. Auf solche Weise demütigte und versuchte Jehova sein Volk, damit es bei seinem Herzen erkennen d. h. sich durch Erfahrung davon überzeugen solte, daß sein Gott es erziehe wie ein Vater seinen Sohn. יִסֵּר zurechtweisen, in Zucht nehmen, erziehen, wie *παιδεύειν*. *Omnes rectae educationis partes comprehendit. Calv.* — V. 6. Zweck dieser Erziehung war, es zur Befolgung seiner Gebote heranzubilden, damit es in seinen Wegen wandele und ihn fürchte (6, 24).

V. 7—20. Dieser väterlichen Zucht seines Gottes möge Israel nun auch eingedenk bleiben, wenn der Herr es in das gute Land Canaan bringe. Dieses Land beschreibt Mose v. 8 f. im Gegensatz gegen die dürre, unfruchtbare Wüste als ein wasserreiches, sehr fruchtbares, seine Bewohner reichlich nährendes Land — ein Land der Wasserbäche, Quellen und Fluten (תְּהוֹמֹת s. Gen. 1, 2), die in Thälern und auf Bergen ihre Ausgänge

Cap. X, 12 — XI, 32. Ermahnung zur Furcht und Liebe Gottes mit Hindeutung auf den Segen und Fluch der Gesetzes-Erfüllung und -Uebertretung.

V. 12—15. Auf den Nachweis, daß Israel die Gerechtigkeit vor Gott nicht habe, folgt nun die positive Ausführung des 6, 4 ff. aufgestelten Hauptgesetzes der Liebe Gottes von ganzem Herzen, die mit וְעַתָּה יִשׂ׳ „und nun Israel" *sc.* da du alles was du hast ohne Verdienst und Würdigkeit, rein aus vergebender Gnade hast (*Schultz*), eingeleitet wird. „Was fordert der Herr d. G. von dir? Nichts weiter als daß du ihn fürchtest zu wandeln in allen seinen Wegen und ihn liebest und ihm dienest mit ganzem Herzen und ganzer Seele." כִּי אִם *nisi* oder *praeterquam quod* sezt einen verneinenden Satz voraus (vgl. Gen. 39, 9), der hier in der voraufgegangenen Frage liegt oder als Antwort auf dieselbe zu suppliren ist. Die Forderung der Furcht, Liebe und Verehrung des Herrn ist für den natürlichen Menschen zwar sehr schwer zu erfüllen, und um so schwerer, je tiefer sie in das Herz eingreift; aber doch nach solchen Erweisungen der göttlichen Liebe und Gnade, nur etwas, das sich von selbst versteht. „Furcht, Liebe und Gehorsam müßten sich im Herzen ganz von selber einstellen, wenn der Mensch nur sein Herz nicht corrumpirt hätte" (*Schultz*). Der Liebe, die 6, 5 allein gefordert wurde, ist hier die Furcht voraufgestelt, welche 5, 26 u. 6, 24 allein genant ist.[1] Die Furcht des Herrn, welche aus der Erkentnis der eigenen Unheiligkeit gegenüber dem heiligen Gotte entspringt, soll die Grundstimmung des Herzens bilden, aus welcher das Wandeln in allen Wegen des Herrn und der Ernst des sittlichen Wandels fließt. Diese Furcht, die Gottes Barmherzigkeit erst recht verstehen lernt, wekt die Liebe, deren Frucht sich in dem Dienen Gottes mit ganzem Herzen und ganzer Seele (s. 6, 5) zeigt. לְטוֹב לָךְ wie 5, 30 u. 6, 24. — V. 14 f. Dazu hat der Herr Israel sich verpflichtet durch seine Liebe, mit der er, dem alle Himmel und die Erde samt allem was auf ihr ist gehören, die Erzväter und ihren Samen aus allen Völkern erwählt hat. Durch וּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם „und die Himmel der Himmel" wird der Begriff des Himmels zur erschöpfendsten Totalität erweitert. Dieser Gott, der sich jedes andere Volk so gut wie Israel oder auch alle Völker zugleich

1) *Conjungendus timor Dei cum dilectione Dei; dilectio absque timore facit homines remissos, timor absque dilectione serviles et desperatos. J. Gerh.*

erwählen konte, hat seine besondere Liebe nur Israel zugewandt. חָשַׁק wie 7,7 und כַּיּוֹם הַזֶּה wie 8,18.

V. 16—22. Vor allen Dingen soll daher Israel die Vorhaut seines Herzens beschneiden d. h. die Unempfänglichkeit des Herzens für die Eindrücke der göttlichen Liebe ablegen (vgl. Lev. 26,41 und über die geistliche Bedeutung der Beschneidung Bd. I S. 166 f.) und seinen Nacken nicht ferner hart machen d. h. nicht länger in seiner Halsstarrigkeit, seinem hartnäckigen Widerstreben gegen Gott (vgl. 9,6. 13) verharren. Ohne Beschneidung des Herzens ist weder rechte Furcht noch ware Liebe Gottes möglich. Um diese Mahnung zu begründen weist Mose v. 17 ff. auf Gottes Wesen und Walten hin. Jehova als der absolute Gott und Herr ist mächtig und furchtbar gegen jederman ohne Ansehen der Person und zugleich ein gerechter Richter und liebevoller Versorger der Hilflosen und Bedrängten. Darin liegt, daß der ware Gott Hartnäckigkeit und Troz weder gegen sich noch auch gegen die Mitmenschen verträgt, vielmehr rücksichtslos strafen wird. Um die unendliche Größe und Macht Gottes eindringlich darzustellen, bezeichnet Mose Jehova den Gott Israels als den „Gott der Götter" d. i. den höchsten Gott als Inbegriff alles Göttlichen, aller göttlichen Kräfte und Mächte (vgl. Ps. 136,2) und als „den Herrn der Herren" d. i. den höchsten, unbeschränkten Herscher (*μόνος δυνάστης* 1 Tim. 6, 15) über alle Herschaften im Himmel und auf Erden, der — wie es im Anschluß an unsere Stelle Ps. 95, 3 heißt — „ein großer König ist über alle Götter." Vgl. Apok. 17, 14 u. 19, 16, wo diese Prädicate auf den erhöhten Sohn Gottes als den Richter und Ueberwinder aller gottfeindlichen Mächte und Gewalten übertragen sind. Die folgenden Prädicate beschreiben die Entfaltung der göttlichen Allmacht in der Weltregierung, in welcher Jehova sich als der große, starke und furchtbare Gott manifestirt (Ps. 89, 8), der nicht wie menschliche Richter die Person ansieht (vgl. Lev. 19, 15) und Geschenke annimt (vgl. 16, 19). — V. 18 f. Als solcher schaft Jehova auch den Schutzlosen (Waisen und Witwen) Recht und sorgt liebend für den in Bedrängnis lebenden Fremdling. Daher soll auch Israel nicht egoistisch sein Herz gegen den Fremdling verschließen, vgl. Ex. 22, 20. Denn daran wird sich offenbaren, ob es Liebe zu Gott besizt und sein Herz beschnitten hat; vgl. 1 Joh. 3, 10. 17. — V. 20 ff. Nach Darlegung der Grundbedingung des rechten Verhaltens gegen Gott beschreibt Mose die Furcht Gottes d. i. die rechte Gottesverehrung nach ihrer dreifachen Aeußerung, durch die Tat (Gott dienen עָבַד), im Herzen (ihm anhangen vgl. 4, 4) und mit dem Munde (schwören bei seinem Namen) vgl. 6, 13. Diese Verehrung ist Israel seinem Gotte schuldig; denn (v. 21) „er ist dein Lob und dein Gott." Er hat dir reichen Anlaß zum Loben gegeben. Durch die großen und furchtbaren Taten, die deine Augen gesehen, hat er sich dir als Gott bezeugt. נוֹרָאֹת furchtbare Dinge sind die Taten der göttlichen Allmacht, welche die Menschen mit Furcht und Zittern vor der Majestät des Allmächtigen erfüllen, vgl. Ex. 15, 11. עָשָׂה אִתְּךָ „getan mit dir" d. h. dir erzeigt (אֵת im Sinne des tätigen Beistandes). V. 22. Ein Wunder dieser großen und furchtbaren Taten des Herrn ist Israel selbst, das in seinen Vätern als

eine in 70 Seelen bestehende Familie nach Aegypten gezogen und nun troz der dort erlittenen Bedrückung zu einem zahllosen Volke erwachsen ist. So wunderbar hat der Herr seine Verheißung Gen. 15, 5 erfült. Mit der Bezugnahme auf diese Verheißung wolte Mose ohne Zweifel dem Volke zugleich die Vorausverkündigung der 400jährigen Knechtschaft Israels im fremden Lande (Gen. 15, 13ff.) in Erinnerung bringen. Ueber die 70 Seelen s. zu Gen. 46, 26 f.

Cap. XI. In v. 1—12 wird das andere Moment der göttlichen Forderung an Israel (10, 12), die Liebe des Herrn seines Gottes, entwickelt. Die Liebe soll sich zeigen in Warnehmung dessen, was gegen Jehova zu beobachten ist (שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת s. zu Lev. 8, 35), d. h. in der fortwährenden Beobachtung seiner Gebote und Rechte. Die W. וְחֻקֹּתָיו וגו׳ dienen zur Erläuterung des allgemeinen Begriffes מִשְׁמֶרֶת. „Alle Tage" wie 4, 10. — V. 2 ff. Um diese Liebe zu wecken, sollen sie jezt erkennen d. h. erwägen und beherzigen die Züchtigung des Herrn ihres Gottes. Die W. von כִּי לֹא bis לֹא רָאוּ sind ein eingeschalteter Satz, durch den Mose seine Worte dem älteren Geschlechte, welches die Taten des Herrn erlebt hatte, ganz besonders ans Herz legen will. Dem Satze fehlt das Verbum oder Prädicat, das sich aber leicht aus dem Sinne ergänzen läßt. Am besten mit *Schultz:* הַדָּבָר הַזּאת „denn nicht mit euren Kindern habe ich zu tun," nicht ihnen gilt diese Mahnung. Mose meint die erst in der Wüste geborenen Kinder im Unterschiede von denen, die beim Auszuge aus Aegypten noch nicht 20 Jahr alt doch schon mit eigenen Augen die über Aegypten verhängten Plagen gesehen hatten, und die nun im Mannesalter zwischen 40—60 Jahren stehend als das ältere, an Erfahrung reichere Geschlecht den Stamm und Kern der um ihn versammelten Gemeinde bildeten. Zu לֹא יָדְעוּ וְלֹא רָאוּ ergänzt sich leicht aus dem Contexte: „das was ihr erkant und gesehen habt." Die Accusative von אֶת־מוּסַר an gehören zu וִידַעְתֶּם, dem Verbo des Hauptsatzes. Was mit מוּסַר יהוָֹה gemeint ist, sagen die folgenden Accusative, nämlich die Großtaten des Herrn an Aegypten und an Israel in der Wüste. Diese Taten hatten zum Zwecke, Israel in der Furcht und Liebe Gottes zu erziehen. In diesem Sinne nent Mose sie מוּסָר, *παιδεία* d. i. nicht blos Strafe, sondern Erziehung durch Liebeserweise und durch Strafen, wie יַסֵּר 4, 36, vgl. Prov. 1, 2. 8. 4, 1 u. a. אֶת־גָּדְלוֹ וגו׳ wie 3, 24 u. 4, 34. Ueber die Zeichen und Taten in Aegypten s. zu 4, 34. 6, 22, über die am rothen Meere zu Ex. 14. אֲשֶׁר הֵצִיף — עַל־פְּנֵיהֶם „über deren Angesicht er die Wasser des Schilfmeeres strömen ließ," vgl. Ex. 14, 26 ff. — Unter den Taten Gottes in der Wüste (v. 5) sind weder allein noch vorzugsweise die Züchtigungen Num. 11—15 zu verstehen, sondern überhaupt alle wunderbaren Erweisungen der göttlichen Allmacht in der Führung Israels, die Liebeserweise wie die Strafwunder. Von den leztern wird v. 6 die wunderbare Vertilgung der Rotte Korahs noch besonders erwähnt, vgl. Num. 16, 31—33. Mose nent hier nur Dathan und Abiram, die Anhänger Korahs, nicht auch Korah selbst, vermutlich aus Rücksicht auf seine Söhne, die nicht mit von der Erde verschlungen wurden, sondern das Geschlecht Korahs fortpflanzten. „Alles Bestehende, das in ihrem Gefolge" (בְּרַגְלֵיהֶם s. Ex. 11, 8) ist nicht der Besitz, sondern die Die-

nerschaft, entsprechend dem: „alle Menschen, welche Korah gehörten“ Num. 16, 32, während der dort noch genante Besitz (הָרְכוּשׁ) hier unter „den Zelten“ mit begriffen ist. הַיְקוּם komt nur von lebenden Wesen vor Gen. 7,4 u. 23. — In v. 7 folgt die Begründung des וִידַעְתֶּם v. 2: Erkennen sollen die Aelteren unter dem Volke die erziehende Absicht Gottes in jenen großen Taten des Herrn, weil sie dieselben mit eigenen Augen gesehen haben. — V. 8 f. Diese Erkentnis aber soll zum Halten des Gesetzes antreiben, damit sie stark d. h. geistig stark (חָזַק 1, 38) werden und nicht nur in das verheißene Land gelangen, sondern auch lange darin leben, vgl. 4, 26. 6, 3. — In v. 10—12 entnimt Mose aus der Beschaffenheit dieses Landes ein neues Motiv für seine Mahnung zu treuer Gesetzeserfüllung. Canaan ist ein Land, dessen Fruchtbarkeit nicht wie die Aegyptens von der Bewässerung durch Menschenhand abhängt, sondern von dem Regen des Himmels, den Gott der Herr sendet, so daß es ganz auf den Herrn ankomt, wie lange seine Bewohner darin leben. Aegypten beschreibt Mose als ein Land, das Israel mit Samen besäte und mit seinem Fuße tränkte (bewässerte) wie einen Krautgarten. In Aegypten fält fast gar kein Regen, vgl. *Herod. 2, 4. Diod. Sic. 1, 41* und andere Zeugnisse bei *Hgstb.*, d. BB. Mos. u. Aeg. S. 228 ff. Die Bewässerung des Landes, die seine Fruchtbarkeit bewirkt, hängt von der jährlichen Ueberschwemmung des Nils ab, und da diese etwa nur 100 Tage dauert, von der Nutzbarmachung derselben für das ganze Jahr d. h. davon, daß man Canäle und Gräben allenthalben durch das Land zieht und das Wasser teils durch Schöpfmaschinen aus dem Nile in die Gräben leitet, teils durch Austragen in Gefäßen auf die Felder und Pflanzungen bringt.[1] Das „mit deinem Fuße“ bezieht sich warscheinlich auf die noch jezt dort gebräuchlichen großen, von Menschen mit den Füßen in Bewegung gesezten Schöpfräder, über welche sich ein langes endloses Tau mit daran befestigten Schöpfeimern dreht (vgl. *Niebuhr* Reise I S. 149), deren Identität mit der als ὑδρηλὸν ὄργανον von *Philo, de confus. ling. I, 410* beschriebenen ἕλιξ wol keinem Zweifel unterliegt, sobald man nur diese ἕλιξ nicht irriger Weise mit der von *Diod. Sic. I, 34* erwähnten und *V, 37* näher beschriebenen, ganz anders construirten Archimedeischen Wasserschraube (κοχλίας) verwechselt, vgl. m. Archäol. II S. 111 f. — Dieser Eigentümlichkeit ihres Landes, vermöge welcher seine Fruchtbarkeit mehr von der Arbeit der Menschenhände als vom Regen des Himmels oder der göttlichen Vorsehung abhing, waren die Aegypter als echte Heiden sich so sehr bewußt, daß sie bei *Herod. 2, 13* sprechen: „Die Hellenen könten sich einmal bei ihrer Abhängigkeit von der Gottheit in ihren schönsten Hoffnungen betrügen und schmählich Hunger leiden.“ Solch gottloser Selbstüberhebung gibt das Land Canaan keine Nahrung, denn dieses ist

---

1) Auf den alten Monumenten findet man nicht nur den Ziehbrunnen mit langem Schwengel, der gegenwärtig *Shaduf* heißt (*Lane* Sitten u. Gebr. II S. 158) mehrfach abgebildet (s. *Wilkinson I p. 35. II, 4*), sondern zu *Beni-Hassan* auch eine Abbildung von 2 Männern, die ein Wassergefäß an einem Stocke auf den Schultern tragen, welches sie aus einem Ziehbrunnen oder Teiche füllen und zum Felde hin tragen, vgl. *Hgstb.* BB. Mos. u. Aeg. S. 231 f.

„ein Land von Bergen und Thälern, beim Regen des Himmels trinkt es Wasser“ (לְ vor מְטַר als Bezeichnung der äußeren Ursache, s. *Ew.* §. 217[d]), d.h. seine Bewässerung, die Hauptbedingung aller Fruchtbarkeit, empfängt es beim Regen, auf dem Wege des Regens, also durch Gottes Fürsorge. V. 12. Es ist ein Land, nach welchem Jehova frägt d. h. für welches er sorgt (דָּרַשׁ wie Prov. 31, 13. Hi. 3, 4), immerfort sind seine Augen auf dasselbe gerichtet, von Anfang bis zu Ende des Jahres; also ein Land, das ganz von Gott abhängt und in dieser Abhängigkeit von Gott ganz besonders geeignet für Israel, welches ganz und gar seinem Gotte und von dessen Gnade leben solte.

V. 13—32. Diese Eigentümlichkeit des Landes Canaan veranlaßt Mose, den ersten Teil seiner Gesetzespredigt, seine Mahnung zur Furcht und Liebe des Herrn mit einer Hinweisung auf den Segen der treuen Gesetzerfüllung und mit Drohung des Fluches des Abfalls in Götzendienst abzuschließen. — V. 13—15. Wenn Israel in Liebe und Treue seinem Gotte dienen wird, so wird er dem Lande Früh- und Spätregen zu seiner Zeit und dadurch reichen Ertrag an Nahrung für Menschen und Vieh geben, vgl. Lev. 26, 3 u. 5 und die weitere Ausführung dieses Segens c. 28, 1—12. — V. 16 u. 17. Wenn dagegen ihr Herz thöricht ist (יִפְתֶּה) vom Herrn abzuweichen und andern Göttern zu dienen, so wird der Zorn des Herrn über sie entbrennen und Gott den Himmel verschließen, daß kein Regen fallen und die Erde keinen Ertrag geben wird, und sie bald umkommen werden, vgl. Lev. 26, 19 f. u. Deut. 28, 23 f. Darum mögen sie die ihnen jezt vorgelegten Worte sich und ihren Kindern recht tief einprägen v. 18—21, nach zum Teil wörtlicher Wiederholung von 6, 6—9. Die W.: „wie die Tage des Himmels über der Erde“ d. h. so lange der Himmel über der Erde besteht d. i. auf ewige Zeit (vgl. Ps. 89, 30. Hi. 14, 12) gehören zum Hauptsatze, zu לְמַעַן יִרְבּוּ וגו׳ v. 21. „Die Verheißung, das Land Israel für immer zu geben, hatte der Herr nicht unbedingt ausgesprochen; die Unbedingtheit wird auch durch das: damit sich mehren, ausgeschlossen“ (*Schultz*). Mehr zu 30, 3—5. Denn (v. 22—25) wenn sie dem Herrn treu anhangen, so wird er die im Lande wohnenden Völker alle vor ihnen vertreiben, das Land welches sie betreten nach seiner ganzen Ausdehnung ihnen geben und die Cananiter mit Furcht und Schrekken vor ihnen erfüllen, daß ihnen niemand wird widerstehen können. Zu v. 23 vgl. 7, 1 f. 9, 1 u. 1, 28. Der Satz: „jeder Ort, auf den eure Fußsohle tritt, wird euer sein“ erhält seine nähere Bestimmung und Beschränkung auf das Land Canaan diesseit und jenseit des Jordan durch die folgenden Grenzangaben: „von der Wüste (Arabiens im Süden) und dem Libanon (im Norden), und vom Strome Euphrat (im Osten) bis zum hinteren Meere“ (dem mittelländ. Meere im Westen, s. Num. 34, 6). Der Euphrat als Ostgrenze wie 1, 7 nach der Verheißung Gen. 15, 18. Zu v. 25 vgl. 7, 24. 2, 25 u. Ex. 23, 27. — V. 26—28. Zusammenfassender Schluß. „Ich lege euch heute den Segen und den Fluch vor.“ Den Segen, wenn (אֲשֶׁר ὅτε wie Lev. 4, 22) ihr auf die Gebote eures Gottes höret; den Fluch, wenn ihr nicht darauf achtet und von dem vorgezeichneten Wege abweichet, andern Göttern nachzuwandeln. Dazu v. 29 u. 30 die Verordnung,

wenn sie das Land in Besitz nehmen, den Segen auf dem Berge Garizim und den Fluch auf dem Berge Ebal zu geben d. h. dort auszusprechen und gleichsam dem Lande zu übergeben, für seine Bewohner je nach ihrem Verhalten zum Herrn ihrem Gott. Das Nähere s. zu 27, 14. Die genanten Berge sind für diesen Act ausersehen, ohne Zweifel weil sie einander gegenüber, und beide gegen 2500 Fuß hoch in der Mitte des Landes nicht nur von Westen nach Osten, sondern auch von Norden nach Süden lagen. Der Ebal liegt auf der Nord-, der Garizim auf der Südseite; zwischen beiden *Sichem*, das jetzige *Nabulus*, in einem ziemlich hochgelegenen, von mehreren Quellen bewässerten, fruchtbaren und reizenden Thale, das sich hier vom Fuße das Garizim bis zu dem des Ebal nicht mehr als etwa 1600 Fuß breit von S.-O. nach N.-W. hinzieht. Der Segen soll auf dem Garizim, der Fluch auf dem Ebal ausgesprochen werden, nicht — wie ältere Ausll. meinten — weil die Naturbeschaffenheit dieser Berge, nämlich die Fruchtbarkeit des Garizim und die Unfruchtbarkeit des Ebal diesem Zwecke entsprechend erschien. Denn von dem Thale in der Mitte aus gesehen, sind die Seiten dieser beiden Berge gleich nackt und unfruchtbar," und „die einzige Ausnahme zu Gunsten des ersteren ist eine kleine gegenüber dem Westende der Stadt herablaufende Schlucht, welche allerdings voll von Quellen und Bäumen ist" (*Robins.* Pal. III S. 316). Richtiger findet *Schultz* den Grund der Wahl des Garizim für die Segensprechung in seiner Lage nach Süden, nach der Lichtgegend. „Segen und Licht ist wesentlich eins. Von Gottes leuchtendem Angesichte komt Segen und Leben. Ps. 16, 11." — In v. 30 wird die Lage dieser Berge näher bestimt: „jenseit des Jordan," also im Westjordanlande, „hinter dem Wege des Sonnenuntergangs" d. i. jenseit der Straße des Westens, welche das Westjordanland durchzieht, wie eine solche durch das Ostjordanland geht (*Kn.*). Gemeint ist die Hauptstraße, die aus Oberasien durch Canaan nach Aegypten ging, wie schon aus Abrahams und Jakobs Einzug Gen. 12, 6. 33, 17 f. zu ersehen. Noch heutiges Tages zieht sich der Hauptweg von Beisan nach Jerusalem um die Ostseite des Ebal in das Thal von Sichem und aus demselben wiederum ostwärts vom Garizim durch das Muknathal weiter gen Süden; vgl. *Rob.* III S. 314. *Ritter* Erdk. XVI S. 658 f. „Im Lande des Cananiters der in der Araba wohnt." Unter der *Araba* will *Kn.* die nicht viel unter 4 Stunden lange und durchschnittlich ½ bis ¾ St. breite Ebene von *Nabulus*, „die größte von allen auf dem hohen Landstriche zwischen der westlichen Ebene und dem Jordanthale" (*Rob.* III S. 231 f.), verstehen. Entschieden irrig, weil gegen den constanten Sprachgebrauch des Worts und auch mit der Beschaffenheit dieser Ebene unvereinbar, da diese nach *Rob.* „überall bebaut ist und mit dem reichen Grün von Hirse bedekt war, untermischt mit dem Gelb des reifen Getraides, welches die Landleute eben einernteten" (III S. 313). Die *Araba* ist der westliche Teil des *Ghor* (s. zu 1, 1) und hier als der den in den Steppen Moabs lagernden Israeliten vor Augen liegende Teil des Westjordanlandes genant. „Gegenüber von *Gilgal*," d. i. nicht das südliche *Gilgal* zwischen Jericho und dem Jordan, das erst Jos. 4, 20 u. 5, 9 seinen Namen erhielt, sondern warscheinlich das schon Jos. 9, 6. 10,

6 ff. und öfter in der Geschichte Samuels, Elia's und Elisa's erwähnte Gilgal, das vom Garizim in gerader Richtung nur c. 2½ deutsche Meilen entfernt, südwestlich von *Sindschil* in dem großen Dorfe *Dchildschilia* sich erhalten hat, und „nahe bei dem westlichen Rande des hohen Bergstrichs" so hoch liegt, daß man „hier eine sehr weite Aussicht über die große niedere Ebene und das Meer genießt, während sich zu gleicher Zeit im Osten das Gebirge Gilead den Blicken darbietet" (*Rob.* III S. 299). Nach dieser Beschreibung seiner Lage zu urteilen, muß von diesem Gilgal aus der Berg Garizim sichtbar sein, so daß derselbe samt dem Ebal als Gilgal gegenüber bezeichnet werden konte.[1] Die lezte Bestimmung: „zur Seite der Terebinten Moreh's" soll ohne Zweifel an die bereits von den Patriarchen her vorhandene Weihe der Oertlichkeit erinnern (*Schultz*), s. zu Gen. 12,6 u. 35,4. — V. 31 f. Die Begründung jener Vorschrift durch die Zusage, daß die Israeliten über den Jordan kommen und das verheißene Land in Besitz nehmen werden, also auch dafür sorgen sollen, die Gebote des Herrn zu halten, vgl. 4,5 f.

III. Die dritte Rede oder die Bundeserneuerung. Cap. XXVII—XXX.

Die Bundschließung im Lande Moab, wie die lezte Rede dieses Abschnittes (c. 29 u. 30) in der Ueberschrift (28, 69) und im Eingange (29, 9 ff.) bezeichnet wird, d. h. die Erneuerung des am Horeb geschlossenen Bundes, begint mit der Verordnung, nach dem Uebergange über den Jordan im Lande Canaan das Gesetz feierlich aufzurichten (c. 27). Hierauf folgt eine ausführliche Darlegung der Segnungen und Flüche, welche das Volk je nach seiner Stellung zum Gesetze treffen werden (c. 28). Endlich stelt Mose in feierlicher Anrede das ganze Volk vor das Angesicht des Herrn, und hält ihm in gewaltigen, erschütternden Worten nochmals den Segen und den Fluch vor, mit der Mahnung, den Segen und das Leben zu wählen (c. 29 u. 30).

Cap. XXVII. Von der Aufrichtung des Gesetzes im Lande Canaan.

Die Verordnung hierüber zerfält in zwei Vorschriften; a) in v. 1—8 die: nach dem Eintritt in Canaan große, mit Kalk überzogene Steine auf dem Berge Ebal aufzurichten und einen Altar daselbst zu erbauen zur Darbringung von Brand- und Schlachtopfern und das Gesetz auf diese Steine zu schreiben; b) in v. 11—26 die: auf den Bergen Garizim und Ebal den Segen und Fluch des Gesetzes zu verkündigen. Diese beiden Vorschriften werden durch die Aufforderung, das Gesetz zu befolgen (v. 9 u. 10) mit einander verbunden, wodurch der innere oder sachliche Zusammenhang derselben auch äußerlich hervortritt. — Die Ausführung dieser Verordnung nach dem Einzuge Israels in Canaan wird Jos. 8, 30—35 berichtet. Die Handlung selbst hat symbolische Bedeutung. Die Aufzeichnung des Gesetzes auf Steine, die man auf einem Berge in der Mitte des Landes aufrichtete, mit der feierlichen Verkündigung von Segen und Fluch war ein tatsächliches Bekentnis Israels zum Gesetze des Herrn, eine Realerklärung, daß es das Gesetz zur Norm und Richtschnur seines Lebens und Handelns in dem Lande, das der Herr ihm zum Erbe gegeben, machen wolle.

V. 1—10. Die Aufforderung v. 1, das ganze Gesetz zu halten (שָׁמֹר *infin. abs.* für den *imper.* wie Ex. 13, 3 u. ö.), mit welcher die folgenden Vorschriften eingeleitet werden, deutet von vornherein den Zweck an,

zu welchem das Gesetz auf Steine geschrieben in Canaan aufgerichtet werden soll, nämlich als ein öffentliches Zeugnis dafür, daß das in Canaan einziehende Israel in dem Gesetze seine Lebensnorm und Lebensmacht habe. Den Befehl hiezu gibt Mose mit den Aeltesten, weil diese nach Mose's Tode die Ausführung zu besorgen hatten; dagegen sind in v. 9 die Priester neben Mose genant, weil die Aufsicht über die Befolgung der göttlichen Gebote ihnen besonders oblag. — V. 2 u. 3 enthalten die Verordnung im Allgemeinen, v. 4—8 die weitere Ausführung derselben. In der Zeitbestimmung: „am Tage da ihr über den Jordan gehet in das Land u.s.w." ist בְּיוֹם nicht zu pressen, sondern יוֹם wie Gen. 2, 4. Num. 3, 1 u. a. in weiterer Bedeutung gebraucht von der Zeit, wann Israel in das Land gekommen sein, dasselbe eingenommen haben wird. Die aufzurichtenden Steine soll man mit Kalk oder Gyps (ob שִׂיד Kalk oder Gyps bedeute, ist nicht auszumachen) überziehen und darauf alle Worte des Gesetzes schreiben, also die Schrift nicht in die Steine eingraben und diese dann mit Kalk überziehen (*J. D. Mich. Ros.*), sondern die Schrift auf die übertünchten Steine auftragen, wie es in Aegypten Sitte war, wo die Wände von Gebäuden und auch monumentale Steine, die man mit Figuren und Hieroglyphen bemalen wolte, zuerst mit einem Mörtel von Kalk oder Gyps beworfen und dann die Figuren in diesen eingearbeitet wurden; s. die Zeugnisse von *Minutoli, Heeren, Prokesch* bei *Hgstb.* Beitr. II S. 464 f. u. die BB. Mose S. 89. Der Zweck dieser Aufzeichnung war ja nicht der, das Gesetz auf diese Weise unverändert auf die Nachwelt zu bringen, sondern wie schon angegeben nur der, ein öffentliches Bekentnis des Volks zu demselben darzustellen, zunächst für die Generation, die das Land in Besitz nahm, und für die Nachwelt nur insofern, als dieser Act im B. Josua verzeichnet und dadurch den künftigen Geschlechtern überliefert wurde. V. 3. Auf die Steine sollen geschrieben werden „alle Worte dieses Gesetzes", also selbstverständlich nicht blos die Segensprüche und Flüche v. 15—26 (nach *Joseph. Ant. IV, 8, 44. Masius, Cler.* u. A.), auch nicht blos das Deuteronomium (*J. Gerh. A. Osiand. Vater* u. A.), da dieses kein selbständiges „zweites Gesetz" enthält, sondern das ganze Mosaische Gesetz, freilich nicht der gesamte Pentateuch mit seinen geschichtlichen Erzählungen, geographischen, ethnographischen und andern Nachrichten, sondern nur der gesetzliche Inhalt desselben, die Gebote, Satzungen und Rechte der Thora. Ob aber alle 613 Gebote, die nach jüdischer Zählung (vgl. *Bertheau* die 7 Gruppen mos. Ges. S. XII) der Pentat. enthält, oder nur die Quintessenz derselben, mit Weglassung der vielfachen Wiederholungen verschiedener Gebote, das läßt sich nicht bestimmen und ist auch für die Sache von keinem Belange. Der beabsichtigte Zweck wurde erreicht durch Aufschreibung des wesentlichen Kernes des ganzen Gesetzes; doch läßt sich auch die Möglichkeit, daß alle Gebote aufgeschrieben wurden, natürlich ohne die ihnen beigegebenen Begründungen und Ermahnungen, nicht mit Grund in Abrede stellen, da nicht angegeben ist, wie viel Steine aufgerichtet wurden, sondern nur, daß große Steine, die also viel fassen konten, genommen werden solten. בְּעָבְרְךָ (v. 3) weist auf בְּיוֹם אֲשֶׁר תַּעַבְרוּ v. 2 zurück. In dem Satze: „auf daß du kommest in das Land,

welches Jehova d. G. dir gibt u. s. w." schließt das Kommen den dauernden Besitz des Landes in sich. Nicht blos das Betreten oder Erobern Canaans, sondern das Behaupten des eroberten Landes als bleibendes, erbliches Eigentum war Israel verheißen und dieser Verheißung wird es sich nur dann auf die Dauer erfreuen, wenn es das Gesetz seines Gottes in dem Lande aufrichtet und beobachtet. אֶרֶץ זָבַת s. Ex. 3,8. — V. 4—8. In der weiteren Ausführung dieser Verordnung bestimt Mose zuerst den Ort, wo die Steine aufgerichtet werden sollen, nämlich auf dem Berge Ebal (s. zu 11,29) — nicht auf dem Garizim, nach der Lesart des samaritanischen Pentateuchs; denn daß diese Lesart eine willkürliche Aenderung ist, kann nach den Erörterungen von *Verschuir, dissertt. phil. exeg. diss. 3* und *Gesenius, de Pentat. Samar. p. 61* als ausgemacht gelten. Das folgende וְשַׂדְתָּ וגו׳ ist Wiederholung in der altertümlichen Weise der hebr. Geschichtschreibung. Daran schließt sich v. 5—7 die neue, weitere Vorschrift: auf dem Ebal einen Altar zu bauen und auf demselben Brand- und Schlachtopfer zu opfern. Keiner Widerlegung bedarf die Meinung, daß dieser Altar aus den mit dem Gesetze beschriebenen Steinen oder doch einem Teile derselben erbaut werden solte (*Cler. J. H.* u. *J. D. Mich. Schultz*), da sie in den Texteswortten nicht den geringsten Anhalt hat. Denn diesen zufolge soll der Altar aus unbehauenen Steinen (also nicht den mit Kalk überzogenen) erbaut werden nach der Vorschrift Ex. 20,22 (25); s. die Erkl. d. St., wo der Grund dieser Vorschrift erörtert worden. Als Ort für die Aufrichtung der Steine mit dem darauf geschriebenen Gesetze wie für den Altar und die Opferfeier bei demselben wird der Ebal erkoren, auf dem die Flüche verkündigt werden sollen, nicht der für die Segensprechung bestimte Garizim, aus dem nämlichen Grunde, aus dem auch in v. 14 ff. nur die zu verkündenden Fluchformeln, nicht aber auch die Segensprüche, mitgeteilt sind, nämlich nicht sowol deshalb, weil das Gesetz in Verbindung mit dem Fluche zu dem sündigen Menschen eindringlicher redet als in der mit der Verheißung, oder weil der Fluch, da er sich im Leben überall zeigt, glaubwürdiger klingt als die Verheißung (*Schultz*), sondern vielmehr „um — wie die *Berleburger* Bibel sich ausdrükt — zu zeigen, wie das Gesetz und die Haushaltung des A. T. vornämlich den um der Sünde willen auf dem ganzen menschlichen Geschlechte liegenden Fluch würde rügen, um ihr Verlangen nach dem Messia zu erwecken, der den Fluch solte hinwegnehmen und den wahren Segen zuwegebringen." Denn mag immerhin die Hindeutung auf den Messias hier ferne liegen, so ist doch durch diese Anordnung unstreitig die Warheit angedeutet, daß das Gesetz dem Menschen bei der sündigen Beschaffenheit seiner Natur zunächst und zumeist den Fluch bringt, wie Mose selbst dem Volke c. 31, 16 f. ankündigt. Eben deshalb soll ja auch das Gesetzbuch zur Seite der Bundeslade niedergelegt werden als „Zeuge wider Israel" (31, 26). Ein Altar aber wird erbaut für die Opferfeier, um die Aufrichtung des Gesetzes auf den Steinen zu einer Bundeserneuerung zu gestalten und zu weihen. In dem Brandopfer übergibt Israel sich mit seinem Leben und Streben dem Herrn, und in der mit den Heilsopfern verbundenen Opfermahlzeit tritt es in den Genuß der Gnadengüter seines

Gottes ein, um die Seligkeit der Lebensgemeinschaft mit ihm zu schmekken. Durch die Verbindung der Opferfeier mit der Aufrichtung des Gesetzes bezeugt Israel tatsächlich, daß in der Befolgung des Gesetzes sein Leben und seine Seligkeit begründet sei. Die Opfer und die Opfermahlzeit haben hier dieselbe Bedeutung wie bei der Bundschließung am Sinai Ex. 24,11. — In v. 8 wird das Aufschreiben des Gesetzes auf die Steine wiederholt geboten mit der näheren Bestimmung בָּאֵר הֵיטֵב „recht deutlich“. Wegen בָּאֵר vgl. 1,5, und הֵיטֵב wie 9,21 u. ö. — Das Aufschreiben des Gesetzes ist zulezt erwähnt als das Wichtigste, nicht etwa weil es erst nach der Opferfeier geschehen solte. Die einzelnen Bestimmungen sind nicht chronologisch, sondern sachlich geordnet.

Die folgenden Worte Mose's v. 9 u. 10: „schweig (הַסְכֵּת ἁπ. λεγομ. nach dem arab. سكت IV schweigen) und höre Israel, heute bist du zum Volke geworden dem Herrn u. s. w. geben die Bedeutung des angeordneten Actes an, obgleich sie zunächst nur zum aufmerksamen Anhören des weiter folgenden Befehles auffordern. Indem Israel durch die feierliche Aufrichtung des Gesetzes in Canaan den Bund mit dem Herrn erneuert oder von neuem in den Bund mit ihm tritt, wird es zum Volke Gottes und verpflichtet sich damit zugleich, auf die Stimme des Herrn zu hören und seine Gebote zu halten, wie dies schon gegenwärtig geschieht, vgl. 26,17 f.

V. 11—26. Mit der feierlichen Aufrichtung der Steine mit dem darauf geschriebenen Gesetze soll Israel zugleich den Segen und den Fluch des Gesetzes dem Lande übergeben, wie schon 11,29 geboten worden, nämlich, wie jene Vorschrift hier näher bestimt wird, das Volk selbst soll den Segen und den Fluch feierlich aussprechen, jenen auf dem Garizim, diesen auf dem Ebal. Ueber die Lage dieser Berge s. zu 11,29. Zu diesem Behufe sollen 6 Stämme auf oder an dem Garizim und 6 auf oder an dem Ebal sich aufstellen. Den Segen sollen sprechen die von den ordentlichen Frauen Jakobs abstammenden Stämme Simeon, Levi, Juda, Isaschar, Joseph und Benjamin, den Fluch Ruben mit den beiden Söhnen von Lea's Magd Silpa und Sebulon mit Dan und Naphtali, den Söhnen von Rahels Magd Bilha. Die Segensprechung den von den eigentlichen Frauen Jakobs abstammenden Stämmen zu übertragen, lag insofern nahe, als die Söhne der Frauen eine höhere Stellung denn die Söhne der Mägde einnahmen, gleichwie der Segen einen Vorzug vor dem Fluche hat. Um aber die Teilung in 2×6 zu ermöglichen, mußten von den 8 Söhnen der Frauen 2 den fluchsprechenden zugesellt werden. Diese Wahl traf Ruben, weil er seine Erstgeburtswürde durch Blutschande verwirkt hatte (Gen. 49,4) und Sebulon als den jüngsten Sohn der Lea. יַעַמְדוּ עַל הַקְּלָלָה „sie sollen stehen auf den Fluch hin“ d. h. um den Fluch auszusprechen. — V. 14. „Und die Leviten sollen anheben und zu allen Männern Israels sprechen mit hoher (lauter) Stimme“, d. h. sie sollen die einzelnen Segens- und Fluchformeln aussprechen, den Stämmen zugewendet, welchen die Aussprüche gelten, und alle Männer Israels sollen darauf mit Amen antworten, um hiedurch den Segen und den Fluch als von ihnen gesprochen auf sich zu nehmen; ähnlich wie es bei dem priesterlichen Segen Num. 5,

22 und bei jeder Eidesleistung geschah, bei der auch der Schwörende den ihm vorgesprochenen Eid durch sein Amen auf sich nahm. הַלְוִיִּם sind aber nicht die Glieder des Stammes Levi überhaupt, sondern diejenigen, „in welchen sich der geistliche Charakter Levi's am entschiedensten heraus stelt" (*Baumg.*), d.h. die levitischen Priester, als die Bewahrer und Lehrer des Gesetzes, die nach Jos. 8, 33 die Bundeslade trugen. Aus dieser Stelle, wo die Ausführung der mosaischen Verordnung berichtet wird, erfahren wir, daß die levitischen Priester mit der Bundeslade sich in der Mitte zwischen beiden Bergen aufstelten, und das Volk der Lade gegenüber zu beiden Seiten Stellung nahm, 6 Stämme am Garizim und 6 am Ebal. Die in der Mitte bei der Bundeslade stehenden Priester sprachen dann die einzelnen Segens- und Fluchformeln aus, worauf je 6 Stämme mit Amen antworteten. Aus dem כָּל־אִישׁ יִשְׂרָאֵל ergibt sich unzweideutig, daß bei diesem Acte das Volk nicht durch seine Aeltesten oder Häupter vertreten, sondern in allen seinen erwachsenen d. h. über 20 Jahr alten Männern gegenwärtig war, womit auch Jos. 8, 33 — richtig verstanden — harmonirt.

In v. 15—26 folgen 12 Flüche, *zwölf* nach der Zahl der Stämme Israels. Der erste ist gegen die gerichtet, die Schnitz- oder Gußbilder von Jehova machen und im Geheimen aufstellen, also gegen heimliche Uebertretung des zweiten Gebotes (Ex. 20, 4); der zweite gegen die Verachtung oder Verunehrung der Eltern (Ex. 21, 17); der dritte gegen die Grenzverrücker (19, 14); der vierte gegen den, der einen Blinden auf dem Wege irre führt (Lev. 19, 14); der fünfte gegen den, der das Recht der Waisen und Witwen beugt (24, 17), der sechste gegen die Blutschande mit der Mutter (23, 1. Lev. 18, 8); der siebente gegen das Laster der unnatürlichen Unzucht (Lev. 18, 23); der achte und neunte gegen die Blutschande mit der Schwester und der Schwiegermutter (Lev. 18, 9 u. 17); der zehnte gegen den heimlichen Todtschlag (Ex. 20, 13. Num. 35, 16 ff.); der elfte gegen den Justizmord — wer Geschenk nimt zu schlagen eine Seele (nämlich) unschuldiges Blut (Ex. 23, 7 f.); der zwölfte endlich gegen den, der nicht aufrichtet die Worte dieses Gesetzes, sie zu tun, der die Gesetze nicht zur Norm und Richtschnur seines Lebens und Handelns macht. Aus diesem lezten, jeder Uebertretung des Gesetzes geltendem, Fluche folgt deutlich, daß die vorher genanten einzelnen Sünden und Uebertretungen nur beispielsweise herausgehoben sind, und zwar meist solche, die sich der gerichtlichen Cognition leicht entziehen. Zugleich „erweist sich in diesem lezten Ausspruche, dem Inbegriffe der früheren, das Amt des Gesetzes vorzugsweise als ein Amt, welches die Verdamnis verkündigt. Eine jede wissentliche Uebertretung des Gesetzes unterwirft den Sünder dem göttlichen Fluche, von welchem uns nur der, der ein Fluch für uns geworden, befreien kann. Gal. 3, 10. 13" (*O. v. Gerl.*). — Ueber den Grund, weshalb keine Segensprüche mitgeteilt sind, vgl. die Bemerk. zu v. 4. Da die Flüche gegen specielle Uebertretungen des Gesetzes nur beispielsweise besonders schwere Sünden erwähnen, so ließen sich aus dem Gesamtinhalte des Gesetzes leicht entsprechende Segensprüche ausheben, z. B. gesegnet sei, wer dem Herrn seinem Gotte treu

nachfolgt, oder ihn von Herzen liebt, wer Vater und Mutter ehrt u. dgl., und endlich der gesamte Segen des Gesetzes in die Worte: gesegnet sei, wer die Worte dieses Gesetzes aufrichtet, sie zu tun, zusammenfassen.

Cap. XXVIII, 1—68. Segen und Fluch.

Um die Bedeutung sowol des Segens, welchen Israel auf dem Garizim, als des Fluches, den es auf dem Ebal ausrufen soll, dem ganzen Volke in der eindringlichsten Weise ans Herz zu legen, entfaltet Mose nun den Segen der Gesetzestreue und den Fluch der Gesetzesübertretung in einer längeren Rede, in welcher er die Verheißungen und Drohungen des Gesetzes Ex. 23,20—33 u. Lev. 26 wieder aufnimt, zusammenfaßt, und weiter ausführt.

V. 1—14. Der **Segen.** V. 1. Wenn Israel auf die Stimme des Herrn seines Gottes hören wird, so wird der Herr es zum höchsten aller Völker der Erde machen. Dieser Gedanke, in welchen die Gesetzespredigt c. 26, 19 auslief, bildet das Thema, gewissermaßen die Ueberschrift zu der folgenden Schilderung des Segens, durch welchen der Herr, der näheren Bestimmung in v. 2 zufolge, sein Volk vor allen Völkern der Erde verherrlichen werde. Die unerläßliche Bedingung zur Erlangung dieses Segens ist der Gehorsam gegen das Wort des Herrn oder das Halten seiner Gebote. Um diese *conditio sine qua non* dem Volke recht einzuschärfen, wiederholt sie Mose nicht nur im Eingange v. 2 und in der Mitte v. 9, sondern auch am Schlusse v. 13 f. nochmals in positiver und negativer Form. In v. 2 wird „die Art der Erhöhung Israels angedeutet“ (*Schultz*), und dadurch das Thema genauer bestimt und die Ausführung desselben eingeleitet. „Kommen werden über dich alle diese (הָאֵלֶּה die im Folgenden einzeln aufgeführten) Segnungen und dich erreichen.“ Die Segnungen sind als reale Mächte vorgestelt, welche dem Volke auf dem Fuße nachfolgen und es einholen. — In v. 3—6 wird in 6maliger Wiederholung des בָּרוּךְ die Fülle des göttlichen Segens in allen Lebensbeziehungen geschildert. Gesegnet wird Israel sein in der Stadt und auf dem Felde, den beiden Gebieten, auf welchen das Leben sich bewegt (v. 3); gesegnet die Frucht des Leibes, der Erde und des Viehes d. i. in allen seinen Erzeugnissen (v. 4, vgl. hinsichtlich des Einzelnen 7,13 f.); gesegnet der Korb (26,2), in welchem die Früchte aufbewahrt werden, und der Backtrog (Ex. 12,34), in dem das tägliche Brot bereitet wird (v. 5); gesegnet endlich das Volk in allen seinen Unternehmungen (בּוֹא וְצֵאת vgl. Num. 27, 17). — In v. 7—14 wird der Einfluß und die Wirkung des Segens auf alle Zustände und Lebenslagen des Volkes beschrieben, und zwar v. 7—10 in Bezug auf a. die Stellung Israels zu seinen Feinden (v. 7), b. seine Gewerbe und Hantierung (v. 8), c. seine Stellung zu allen Völkern der Erde (v. 9 f.). Zu beachten sind die Optativformen יִתֵּן und יְצַו (v. 7. 8), welche zeigen, daß Mose dem Volke den Segen nicht sowol ankündigt als vielmehr anwünscht, weil er weiß, daß Israel die Bedingung, unter der derselbe ihm zuteilwerden soll, nicht immer und nicht vollständig erfüllen wird. „Geben wolle der Herr deine Feinde . . . geschlagen vor dir hin“

d.h. als Geschlagene dir preisgeben (נָתַן לִפְנֵי vor jem. hingeben, ihm preisgeben, vgl. 1,8), so daß sie auf einem Wege gegen dich ausziehen und auf sieben Wegen d.h. in wilder Zerstreuung vor dir fliehen werden, vgl. Lev. 26,7f. — V.8. „Entbieten wolle der Herr bei dir den Segen (ihn dir beiordnen, zu deiner Verfügung stellen) in deinen Scheuern (Speichern, Vorrathskammern) und in allem deinem Erwerbe" (מִשְׁלַח יָד s. 12,7). — V.9f. „Erhöhen wird dich der Herr sich zum heiligen Volke .... so daß alle Völker der Erde sehen werden, daß der Name Jehova's über dir genant ist, und sich vor dir fürchten werden." Zum heiligen Volke hatte der Herr Israel berufen, als er den Bund mit ihm schloß Ex. 19,5f. Diese Verheißung, auf welche das: „wie er dir geschworen" zurückweist und die darum ein Schwur genant wird, weil sie sich auf die den Patriarchen eidlich (Gen. 22,16) gegebenen Verheißungen gründet, in denselben *implicite* mit gegeben war, wird der Herr an seinem Volke realisiren, die Heiligkeit und Herrlichkeit Israels in die Erscheinung treten lassen, daß alle Völker sie warnehmen, oder sehen werden, „daß der Name des Herrn über Israel genant ist." Der Name des Herrn ist die Offenbarung seines herrlichen Wesens. Er wird genant über Israel, wenn dieses in die Herrlichkeit des göttlichen Wesens verklärt wird, vgl. Jes. 63,19. Jer. 14,9. Dieser Segen ist unter dem A. Bunde an Israel nur in schwachen Anfängen erfült worden, und wird erst bei der Wiederannahme Israels, die nach Röm. 11,25ff. in der Zukunft bevorsteht, seine volle Erfüllung erlangen. — In v. 11 u. 12 kehrt Mose zurück zu dem irdischen Segen, um diesen weiter zu entfalten. „Ueberfluß wird dir der Herr geben zu Gutem d.h. zu Glück und Gedeihen (vgl. 30,9) an Frucht deines Leibes u.s.w.," vgl. v.4. Er wird nämlich sein gutes Schatzhaus, den Himmel öffnen, Regen zu geben dem Lande zu seiner Zeit (vgl. 11,14. Lev. 26,4f.) und das Werk der Hände d.i. den Landbau zu segnen, daß Israel wird Vielen ausleihen können, wie ihm schon 15,6 in Aussicht gestelt ist. — V. 13f. Durch solchen Segen wird er Israel „zum Haupte machen, nicht zum Schwanze" — ein aus dem Leben gegriffenes Bild (vgl. Jes. 9,13), dessen Sinn klar ist und durch den folgenden Satz mit eigentlichen Worten wiedergegeben wird: „du wirst sein nur zum Hinauf und nicht zum Hinab" d.h. du wirst immer mehr nach oben kommen, an Reichtum, Macht und Ansehen zunehmen. Mit dieser Wendung kehrt die Rede zu ihrem Anfange zurück, um die Segensverheißung mit nochmaliger nachdrucksvoller Erwähnung der Bedingung, von welcher die Erfüllung abhängt (v. 13^b u. 14), abzuschließen. Zu v. 14 vgl. 5,29. 11,28.

V. 15—68. Der **Fluch** für den Fall, daß Israel nicht auf die Stimme seines Gottes hören wird seine Gebote zu halten. Nach der Ankündigung, daß alle diese (die folgenden) Flüche über das ungehorsame Volk kommen werden (v. 15), wird zuerst v. 16—19, wie oben v. 3—6, mit 6 mal wiederholtem אָרוּר der Fluch in seiner Ausbreitung über alle Lebensverhältnisse angekündigt, sodann die Verwirklichung dieser Drohung durch Pest und Krankheiten, Mißwachs, Dürre und Hungersnot, Krieg, Verheerung des Landes und Gefangenführung des Volks in fünf Wendungen v. 20—26; 27—34; 35—46; 47—57 u. 58—68 so geschildert, daß das

Eintreffen dieser von Gott zu verhängenden Strafen in zunehmender Ausdehnung und Furchtbarkeit vor Augen tritt, ohne daß jedoch hier wie in Lev. 26, 14 ff. eine stufonweise Steigerung der Gerichte Gottes für das sich steigernde Widerstreben Israels angekündigt wird; obgleich es sich von selbst versteht, daß nicht alle gedrohten Strafen auf einmal über das Volk hereinbrechen werdon. — V. 16—19 correspondiren ganz den Vv. 3—6, um den Fluch als das Widerspiel des Segens darzustellen, wobei nur der Korb und Backtrog vor der Frucht des Leibes u. s. w. genant ist.

V. 20—26. Die *erste* Wendung, in welcher das Hereinbrechen des gedrohten Fluches über das ungehorsame Volk in allen seinen Gestalten angekündigt wird. Zuerst v. 20 im Allgemeinen. „Senden wird der Herr wider dich den Fluch, die Bestürzung und die Drohung in allem Vornehmen deiner Hand, das du ausführst (מִשְׁלַח יָד s. 12, 7), bis du vernichtet wirst, bis du schnell umkomst wegen der Bosheit deiner Handlungen, weil du mich verlassen.“ Die 3 W. מְאֵרָה, מְהוּמָה und מִגְעֶרֶת sind synonym und zur Verstärkung des Gedankens verbunden. מְאֵרָה Fluch oder Verwünschung, הַמְּהוּמָה die Bestürzung, welche der göttliche Fluch hervorbringt, namentlich die Verwirrung, mit der Gott seine Feinde schlägt, s. zu 7, 23; הַמִּגְעֶרֶת das Schelten d. i. die Drohung des göttlichen Zornes. — Sodann v. 21 ff. im Besonderen. „Anhaften (ankleben) wolle der Herr dir lassen die Pest, bis er dich vertilgt hat aus dem Lande . . . dich schlagen mit Schwindsucht und Fieber (vgl. Lev. 26, 16), Entzündung, Glut und Schwert, Getraidebrand und Vergilben (der Saat)“ — also 7 Krankheiten (die Sieben als Signatur der Werke Gottes), während die Pest als die furchtbarste Feindin des Lebens vorauf besonders genant ist. דַּלֶּקֶת, von דָּלַק brennen, und חַרְחֻר von חָרַר glühen, bezeichnen Entzündungskrankheiten, hitzige Fieber, deren Unterschied von קַדַּחַת sich nicht ermitteln läßt. Statt חֶרֶב Schwert als Werkzeug des Tödtens für Mord und Todtschlag haben *Vulg. Arab.* u. *Sam.* חֹרֶב ausgedrükt: *aestus*, Hitze (Gen. 31, 40) oder Dürre, wonach neben den 4 Uebeln, die das Menschenleben angreifen, 3 Uebel, die das Getraide verderben, genant sein würden. Da jedoch LXX. *Jon. Syr.* u. A. חֶרֶב wiedergeben, so bleibt diese Aenderung fraglich, zumal sich auch חֶרֶב in diesem Zusammenhange verteidigen läßt und gegen חֹרֶב noch das spricht, daß die Dürre erst v. 23 f. gedroht wird. שִׁדָּפוֹן, von שָׁדַף versengen oder schwärzen, und יֵרָקוֹן von יָרַק = ورق grün, gelblich sein, bezeichnen zwei Krankheiten des Getraides, die erste das Verdorren oder Verbrennen der Aehren, das vom Ostwinde herrührt (Gen. 41, 23), die andere das Vergilben oder Gelbwerden der grünen Aehren, daß sie keine Körner tragen, welches in Arabien durch einen warmen Wind erzeugt wird, nach *Forsk.* in *Nieb.'s* Beschr. v. Arab. Vorr. S. 46. — V. 23 f. Dazu furchtbare Dürre ohne einen Tropfen Regen vom Himmel, vgl. Lev. 26, 19. Statt Regen soll Staub und Asche vom Himmel fallen. נָתַן mit dopp. *accus.* construirt: den Regen des Landes zu Staub und Asche machen, als St. u. A. geben. Bei großer Hitze wird in Palästina oft die Luft voll von Staub und Sand, indem der Wind sich zu einem brennenden Sirocco gestaltet, so daß die Luft der Glut an der Oeffnung eines Ofens gleicht (*Robins.* III S. 50). — V. 25 f. Niederlage im Kriege

das Gegenteil des v. 7 verheißenen Segens. Israel soll werden לְזַעֲוָה „zur Hin- und Herbewegung" d. h. so zu sagen „zum Spielball allen Königreichen der Erde" (*Schultz*). זַעֲוָה hier und Ez. 23, 46 ist nicht transponirte und spätere Form für זְוָעָה, welches Jes. 28, 19 eine andere Bedeutung hat, sondern die ursprüngliche, uncontrahirte Form, die später in זְוָעָה zusammengezogen wurde; denn so und nicht זַעֲוָה ist das *Chetib* in Jer. 15, 4. 24, 9. 29, 18. 34, 17 u. 2 Chr. 29, 8, wo unsere Drohung wiederholt wird, zu lesen, vgl. *Ew.* 53[b]. — Die Leichname der von den Feinden Erschlagenen sollen den Raubvögeln und wilden Thieren zum Fraße dienen — die größte Schmach, die den Todten widerfahren konte; daher von den Propheten öfter den Gottlosen gedroht, Jer. 7, 33. 16, 4. 1 Kg. 14, 11 u. a.

V. 27—34. Die *zweite* Wendung bringt eine weitere Ausführung der göttlichen Heimsuchung sowol durch Krankheiten Leibes und der Seele als durch feindliche Plünderung und Bedrängnis. In v. 27 sind 4 unheilbare leibliche Krankheiten gedroht: das Geschwür Aegyptens (שְׁחִין s. zu Ex. 9, 9) d. i. die in Aegypten einheimische Form des Aussatzes, die Elephantiasis — *Aegypti peculiare malum* (*Plin. XXVI c. 1. s. 5*), die übrigens von der *lepra tuberosa*, dem knolligen Aussatze (שְׁחִין רָע v. 35 vgl. Hi. 2, 7) nur gradweise, nicht wesentlich verschieden ist, vgl. *Tobler* mediz. Topogr. v. Jerus. S. 51. Mehr über den Aussatz s. oben S. 99 in den dort angef. Schriften. עֳפָלִים von עֹפֶל Anschwellung, Erhöhung, Hügel, bezeichnet Geschwülste, und zwar nach den Rabb. eine Krankheit des Afters, nach *Boch. Hieroz. I p. 381 ed. Ros. mariscae*, Feigwarzen, entsprechend dem arab. عَفَلٌ bei Männern *tumor in posticis partibus*, bei Frauen *durius quoddam οἴδημα in utero* (nach *Schultens ad Maidani proverb. p. 23* bei *Boch. III addid. p. IV*). Mit dieser Krankheit wurden die Philister geschlagen 1 Sam. 5. Die Masoreten haben dem עפלים durchgängig טְחֹרִים substituirt und demgemäß das Wort punktirt, vermutlich weil dieses, das 1 Sam. 6, 11 u. 17 für עפלים 1 Sam. 6, 4. 5 vorkomt, für weniger anstößig galt. — „Krätze und Grind". גָּרָב s. Lev. 21, 20 und חֶרֶס von חָרַס schaben, kratzen ebenfalls eine Art Krätze, von der es in Syrien und Aegypten mehrere Arten gibt, vgl. *Pruner* Krankh. des Or. S. 142 ff. u. *Tobler* a. a. O. S. 46 f. — V. 28 f. Dazu sollen kommen Wahnsinn, Blindheit und Geistesverwirrung, drei psychische Leiden. Denn obwol עִוָּרוֹן zunächst leibliche Blindheit bedeutet, so führt doch schon die Stellung dieses Wortes zwischen Wahnsinn und תִּמְהוֹן לֵבָב Verwirrung des Herzens d. i. des Verstandes auf geistige Blindheit. Darauf führt auch v. 29, daß Israel am hellen Mittage tappen soll, wie der Blinde in der Finsternis, und seine Wege nicht gelingen machen d. h. den richtigen, zum Ziele und Heile führenden Weg nicht treffen, in seinen Unternehmungen kein Glück, keinen Erfolg haben soll, vgl. Ps. 37, 7. Also an Leib und Seele geschlagen wird es nur (אַךְ wie 16, 15) d. h. ganz und gar bedrükt und beraubt sein alle Zeit. Mit diesen Worten wird die Schilderung des andern Unglücks, der Plünderung des Volkes und Landes durch Feinde v. 30—33, eingeleitet. Weib, Haus, Weinberg, Rind, Esel, Schaf werden von den Feinden weggenommen, Söhne und Töchter in die Sklaverei dahinge-

geben werden vor den Augen des Volks, die es sehen und nach den Kindern, d. h. vor Kummer und Verlangen nach ihnen, verschmachten werden, „und nicht wird deine Hand dir sein zu Gott" d. h. jede Macht zur Abhilfe dir fehlen. Vgl. über diese sprichwörtliche Ausdrucksweise Gen. 31, 29; und wegen חִלֵּל v. 30 zu 20, 6. — In v. 33 f. wird diese Drohung abschließend zusammengefaßt: Die Feldfrucht und allen Erwerb wird ein fremdes Volk verzehren, Israel nur bedrükt und zerschlagen sein alle Tage und wahnsinnig werden ob dem, was seine Augen ansehen müssen.

V. 35—46. Die *dritte* Wendung. Mit יַכְּכָה יְהוָה nimt Mose in v. 35 die Drohung von v. 27 wieder auf, um die bereits gedrohten Drangsale von einer neuen Seite, nämlich als Zeichen der Verstoßung Israels aus der Bundesgemeinschaft mit dem Herrn, darzustellen. V. 35. Schlagen wird der Herr das Volk mit bösem Geschwüre an den Knieen und Schenkeln unheilbar, von der Fußsohle bis zum Scheitel. שְׁחִין רָע ist die sogen. Gelenk-*lepra*, eine Abart der *lepra tuberosa*, vgl. *Pruner* S. 167. Daß aber die Drohung nicht auf diese Species des Aussatzes zu beschränken ist, ergibt sich aus dem Zusatze: von der Fußsohle bis zum Scheitel, da bei der Gelenk-*lepra* „die obern Körperteile oft fast ganz im normalen Zustande bleiben, und die Kranken nach dem Abfalle der kranken Teile wieder bis zu einem gewissen Grade ihre frühere Gesundheit erlangen" (*Prun.* a. a. O.). Mose nent diese Art als eine solche Krankheit, die dem davon Ergriffenen das Stehen und Gehen unmöglich macht, und verstärkt die Drohung durch den Zusatz: „von der Fußsohle bis zum Scheitel." Der Aussatz schloß aus der Gemeinschaft mit dem Herrn aus, entzog dem Volke den Charakter des Volkes Gottes. — V. 36 f. Dem Verluste des geistlichen Charakters wird die Auflösung der Bundesgemeinschaft folgen. Dieser Gedanke verknüpft v. 36 mit v. 35, nicht der: daß Israel mit dem Aussatze behaftet werde in die Gefangenschaft ziehen müssen und in diesem Zustande den Heiden ein Gegenstand des Abscheues sein (*Schultz*). Der Herr wird das Volk und seinen König zu einem fremden, ihm unbekanten Volke führen, in die Gefangenschaft verstoßen, daß es dort andern Göttern — Holz und Stein (s. 4, 28) — wird dienen müssen (vgl. 4,27 f.), und allen Völkern, wohin Gott es treibt, ein Gegenstand des Entsetzens (לְשַׁמָּה), des Sprichworts (מָשָׁל) und der Stichelrede (שְׁנִינָה) werden, vgl. 1 Kg. 9, 7. Jer. 24, 9. — V. 38 ff. Auch im eigenen Lande wird der Fluch auf jede Arbeit und Unternehmung fallen. Viel Aussaat wird wenig zu ernten geben, weil die Heuschrecke die Saat abfrißt; das Pflanzen und Bearbeiten des Weinbergs wird keinen Wein zu trinken liefern, weil der Wurm den Weinstock frißt. תּוֹלַעַת ist wol der ἴψ oder ἴξ der Griechen, *convolvulus* der Römer, unser Rebenstecher. V. 40. Viel Oelbäume wird man im Lande haben, aber nicht mit Oel sich salben, weil der Oelbaum ausgereutet oder geplündert wird (יִשַּׁל *niph.* von שָׁלַל wie 19, 5, nicht *Kal* von נָשַׁל, für welches die intrans. Bed. *elabi* unerweislich). V. 41. Söhne und Töchter wird man zeugen, aber nicht behalten, weil sie in die Gefangenschaft wandern müssen. V. 42. Alle Bäume und Früchte des Landes wird der Schwirrer in Besitz nehmen. צְלָצַל von צָלַל, das

Klirren, Schwirren, hier rhetor. Epitheton der Heuschrecken, nicht der Cicade oder Baumgrille, die den Baum- und Bodenfrüchten nicht so viel schadet, daß יְרַשׁ in Besitz nehmen für dieses Thierchen passen würde. V. 43. Dadurch wird Israel ganz verarmen, tiefer und tiefer sinken, dagegen der Fremdling in seiner Mitte immer höher emporkommen — nicht etwa, weil er keinen Besitz hat, vielmehr anderweitigem Erwerbe nachhängt (*Schultz*), sondern weil er mit seinem Habe und Gute vom göttlichen Fluche verschont bleibt, ähnlich wie die Israeliten von den über die Aegypter verhängten Plagen Ex. 9, 6 f. 26. — V. 44. Es wird das Gegenteil von v. 12 u. 13 eintreten. — In v. 45 kehrt die Rede zu ihrem Anfange v. 15 zurück mit der schauerlichen Drohung: „diese Flüche sollen an dir sein zum Zeichen und Wunder und an deinem Samen auf ewig," um wenn auch nicht abzuschließen, so doch eine kurze Pause zu machen. Zum Zeichen und Wunder (מוֹפֵת das Staunen und Entsetzen Erregende) werden die Flüche an Israel, insofern sie durch ihre Größe und Furchtbarkeit das übernatürliche Eingreifen Gottes augenfällig zeigen, vgl. 29, 23. עַד עוֹלָם gilt dem vom Fluche getroffenen Geschlechte, das ewig verworfen bleibt, ohne daß damit das ganze Volk auf immer verworfen und die Bekehrung und Wiederannahme eines Ueberrestes (שְׁאָר κατάλειμμα), eines heiligen Samens (Jes. 10, 22. 6, 13. Röm. 9, 27. 11, 5) in Abrede gestelt wird.

V. 47—57. Die *vierte* Wendung. Obschon im Bisherigen bereits alle Seiten des Volkslebens unter den Fluch gestelt sind, so treibt doch die Liebe, sein Volk durch Vorhaltung des furchtbaren Ernstes des göttlichen Zornes vor dem Fluche zu bewahren, den treuen Knecht des Herrn, noch weiter zu gehen und die entsetzlichen Schrecken der Hingabe Israels in die Gewalt der Heiden noch eingehend zu schildern, zuerst in v. 47—57 die grauenvollen Drangsale, die bei der Eroberung des Landes und seiner festen Städte durch Feinde über Israel hereinbrechen werden. V. 47 f. Dafür, daß es nicht dem Herrn seinem Gotte gedient hat mit Freude und fröhlichem Herzen (טוּב לֵבָב wie Jes. 65, 14), „ob der Menge von Allem" d. h. wegen der Fülle von allen ihm von seinem Gotte geschenkten Gütern, wird es seinen Feinden dienen in Hunger und Durst und Blöße und Mangel an Allem, und ein eisernes Joch tragen d. h. die härtesten Frohndienste leisten müssen, bis es vernichtet wird (הִשְׁמִיד für הַשְׁמִיד wie 7, 24). — V. 49 f. Herbeiführen wird der Herr wider dasselbe aus der Ferne ein barbarisches, hartherziges Volk, das kein Erbarmen kent. מֵרָחוֹק wird durch מִקְצֵה הָאָרֶץ gesteigert. Je ferner, desto furchtbarer erscheint der Feind. Er fliegt daher wie der Adler, der mit gewaltigem Stoße auf seine Beute stürzt und sie mit seinen Krallen pakt; und seine Sprache versteht Israel nicht, so daß es sich mit ihm verständigen, seine Rohheit besänftigen könte. Ein Volk עַז פָּנִים „fest, hart von Angesicht" d. h. auf das nichts Eindruck macht, vgl. Jes. 50, 7 — Bezeichnung der Frechheit und Unverschämtheit seines Auftretens (Dan. 8, 23 vgl. Prov. 7, 13. 21, 29), das weder Greise noch Knaben verschont. Diese Schilderung paßt zwar auf die Chaldäer, die Hab. 1, 6 ff. Jer. 48, 40. 49, 22. Ez. 17, 3. 7 nach unsern Versen als herbeifliegende Adler geschildert werden, aber nicht auf diese

Feinde Israels allein, sondern überhaupt auf die großen Weltmächte, Assyrer, Chaldäer, Römer, die der Herr als Vollstrecker seines Fluches an seinem widerspenstigen Volke erwekt hat. Aehnlich schildert daher Jesaja c. 5, 26. 28, 11. 33, 19 die Assyrer, namentlich als ein Volk mit unverständlicher Sprache, und c. 13, 17 f. die Grausamkeit der Meder mit unverkennbarer Anspielung auf v. 50 unserer Drohung. — V. 51 ff. Dieser Feind wird alle Frucht des Viehes und des Landes, d. h. alles was Viehzucht und Ackerbau dem Volke ergibt, verzehren, ohne ihm etwas übrig zu lassen, bis zu seiner Vertilgung (שְׁגַר וגו׳ s. 7, 13), und es in allen seinen Thoren (Städten s. 12, 12) bedrängen d. h. belagern, bis die hohen und festen Mauern, auf die man sich verließ, fallen werden (יָרֶד wie 20, 20). V. 53. Er wird Israel so bedrängen, daß man in der Bedrängung und Einengung die Leibesfrucht, das Fleisch der eigenen Kinder, wird essen müssen, vgl. hinsichtlich der Erfüllung die Bem. zu Lev. 26, 29. — Diese entsetzliche Not wird v. 54—57 weiter ausgemalt, wobei das בְּמָצוֹר וּבְמָצוֹק וגו׳ (v. 53[b]) in schauerlichem Klange sich v. 55 u. 57 refrainartig wiederholt. — V. 54 f. Der Weichling und Ueppige wird auf seinen Bruder, sein Busenweib und seine übrigen Kinder mißgünstig blicken, „zu geben" (so daß er nicht geben wird) einem derselben von dem Fleische seiner Kinder das er verzehrt, weil ihm gar nichts übrig geblieben in der Belagerung; תֵּרַע עֵינוֹ sein Auge wird böse sein d. h. neidisch blicken, mißgönnen, vgl. 15, 9. מִבְּלִי הִשְׁאִיר wegen des nicht Uebrigbleibens für sich etwas. כֹּל mit בְּלִי eig. alles nicht d. h. gar nichts. הִשְׁאִיר *infin.* wie 3, 3, s. zu v. 48. — V. 56 f. Die weichliche und üppige Frau, die nicht versucht hat ihren Fuß auf die Erde zu setzen (sich also stets hat tragen lassen auf Sänften oder Eseln, vgl. Jud. 5, 10 u. *Arvieux* Sitten der Beduinen-Ar. S. 143) vor Verzärtelung und Verweichlichung — ihr Auge wird scheel sehen auf ihren Busen-Mann und ihre Kinder וּבְשִׁלְיָתָהּ und zwar (וְ *expl.*) wegen (ob) ihrer Nachgeburt, die zwischen ihren Beinen abgeht, und wegen ihrer Kinder, die sie gebiert *sc.* während der Belagerung; denn sie wird sie bei dem Mangel an Allem heimlich essen, also ihren Hunger zuerst an der Nachgeburt zu stillen suchen und, dann, wenn sie davon nichts mehr hat, an den Kindern. So entsetzlich wird die Hungersnot sich steigern!

V. 58—68. Die *fünfte* und lezte Wendung. Und doch werden diese entsetzlichen Drangsale noch nicht das Ende der Not sein. Das Vollmaß des göttlichen Fluches wird über Israel ausgeschüttet werden, wenn sein Ungehorsam sich zur Nichtachtung des herrlichen und furchtbaren Namens des Herrn seines Gottes verstocken wird. Dies anzudeuten beschreibt Mose v. 58 das Widerstreben des Volks nicht wie v. 15 u. 45 als Nichthören auf die Stimme des Herrn alle seine Gebote zu halten, die er (Mose) heute gebietet oder die Jehova geboten hat (v. 45), sondern als Nichtachten zu tun alle Worte, die in diesem Buche geschrieben sind, zu fürchten den verherrlichten und furchtbaren Namen, (nämlich) Jehova seinen Gott. הַסֵּפֶר הַזֶּה ist nicht das Deuteronomium, selbst wenn man annehmen wolte, daß Mose die Reden dieses Buches nicht erst gehalten und dann niedergeschrieben, sondern zuerst aufgeschrieben und dann dem

Volke vorgelesen habe (s. zu 31, 9), sondern das Gesetzbuch d. h. der Pentateuch, soweit er damals fertig war. Dies ergibt sich schon aus v. 60 f. wonach in diesem Gesetzbuche schlimme Krankheiten Aegyptens geschrieben sind, was auf den Exodus hinweist, wo unter den ägyptischen Plagen schlimme Krankheiten vorkommen. Ueberhaupt konte es Mosen nicht in den Sinn kommen, das Volk blos zum Halten der Gesetze des Deuter. verpflichten zu wollen, da dieses Buch nicht alle wesentlichen Gesetze des Bundes enthält und gar nicht darauf angelegt ist, ein selbständiges Gesetzbuch zu bilden. Der Infinitivsatz לְיִרְאָה וגו׳ dient zur Erläuterung des voraufgegangenen לַעֲשׂוֹת וגו׳, gleichviel ob man beide Sätze einander coordinirt oder den zweiten dem ersten subordinirt. Das Tun aller Gebote des Gesetzes muß sich zeigen, bewähren in dem Fürchten des geoffenbarten Namens des Herrn. Wo diese Furcht fehlt, da wird die äußerliche Befolgung der Gebote nur pharisäische Werkgerechtigkeit sein, die der Uebertretung des Gesetzes gleichkomt. Das Object der Gottesfurcht darf aber nicht sein ein Gott nach menschlichen Vorstellungen vom göttlichen Wesen und Walten, sondern soll sein „dieser verherrlichte und furchtbare Name" d. h. Jehova der absolute Gott, wie er sich in seinem Walten auf Erden verherrlicht und furchtbar erweist. הַשֵּׁם wie Lev. 24, 11. נִכְבָּד in reflex. Bed. wie Ex. 14, 4. 17 f. Lev. 10, 3. — V. 59. Wird Israel dies nicht tun, so wird der Herr wunderbar machen seine und seines Samens Schläge d. h. das Volk und seine Nachkommen mit außerordentlichen Schlägen heimsuchen, mit großen und andauernden Schlägen und mit bösen und andauernden Krankheiten, (v. 60) und wird alle Seuchen Aegyptens über dasselbe bringen. הֵשִׁיב zurückwenden, insofern als Israel durch die Erlösung aus Aegypten von ihnen befreit ist. מַדְוֶה ist als Collectivum mit dem Plural construirt. — V. 61. Auch alle Krankheit und jeder Schlag, der in diesem Gesetzbuche nicht geschrieben, (גַּם ist steigernd) — nicht nur die in dem Gesetzbuche geschriebenen, sondern auch die nicht darin stehen. Zu den Krankheiten Aegyptens, die im Gesetzbuche geschrieben, gehören Viehpest, Blattern, Sterben der Erstgeburt Ex. 9, 1—10. 12, 29), zu den Schlägen (מַכָּה) die übrigen Plagen, Frösche, Stechmücken, Hundsfliegen, Hagel, Heuschrecken, Finsternis, Ex. 8—10. יַעְלֵם die ungewöhnliche härtere Bildungsweise für יַעֲלֵם Jud. 16, 3 vgl. *Ew.* §. 138[a]. — V. 62. Dadurch soll Israel fast ganz aufgerieben werden. „Ihr werdet übrig bleiben in wenig Leuten (geringer Zahl, vgl. 26, 5), statt daß ihr zahlreich wie die Sterne waret."

V. 63 ff. Ja der Herr wird seine Freude an der Vernichtung und Vertilgung Israels haben, gleichwie es ihm Freude gemacht hat, demselben wolzutun und es zu mehren. Mit dieser kühn anthropopathischen Ausdrucksweise will Mose dem Volke die lezte Stütze falschen Vertrauens auf die göttliche Barmherzigkeit entreißen. So sehr die Sünde des Menschen Gott betrübt und so wenig er am Tode des Gottlosen Gefallen hat, so fordert doch die Heiligkeit seiner Liebe eben so entschieden die Bestrafung und Ausrottung derer, die den Reichtum seiner Güte und Langmut verachten, so daß er in Gericht und Vertilgung der Gottlosen seine Herrlichkeit nicht weniger offenbart als im Woltun und Segnen. —

V. 63[b] u. 64. Diejenigen, welche den Seuchen und Schlägen Gottes nicht erlegen sind, werden aus dem Lande ihres Erbteiles herausgerissen (נִסַּח) und unter alle Völker, bis ans Ende der Erde zerstreut werden, und dort andern Göttern dienen müssen, die Holz und Stein sind, kein Leben, keine Empfindung haben, also auch kein Gebet erhören können, aus keiner Not zu erretten vermögen, vgl. 4, 27 ff. — V. 65 f. Unter alle Völker verbannt wird Israel nirgends Ruhe und Rast finden, „nicht Ruhe für deine Fußsohle" d. h. keine Stätte, da du deinen Fuß ruhig hinsetzen und bleiben köntest, und keinen Frieden im Herzen haben. Zur äußern Not heimatloser Verbannung wird hinzukommen, „ein zitternd Herz, Verschmachten der Augen (des Lebenslichts) und Verzagen der Seele," vgl. Lev. 26, 36 ff. — V. 66. „Dein Leben wird aufgehangen sein dir gegenüber," d. h. einem dir teuren Gegenstande gleich, der vor deinen Augen an dünnem Faden hängt und jeden Augenblick losreißen kann (*Kn.*), also beständig in der größten Gefahr schweben. „Nicht wirst du an dein Leben glauben" d. h. du wirst an seiner Erhaltung verzweifeln, vgl. Hi. 24, 22.[1] — V. 67. Am Morgen wird man sich den Abend und am Abend wieder den Morgen herbeiwünschen — vor beständiger Furcht und Angst über das, was jeder Tag, jede Nacht bringen kann. — V. 68. Zulezt nent Mose das Schlimmste, die Zurückführung nach Aegypten in schmachvolle Sklaverei. „War der Auszug die Geburt des Volkes Gottes als solchen, so ist die Rükkehr der Tod" (*Schultz*). „Auf Schiffen" d. h. auf eine Weise, bei der jede Möglichkeit des Entfliehens abgeschnitten ist. Der Zusatz: „auf dem Wege, von dem ich dir gesagt, du solst ihn nicht wieder sehen" ist nicht nähere Erklärung des בָּאֳנִיּוֹת, denn Israel war ja nicht auf Schiffen aus Aegypten gezogen, sondern zu Lande durch die Wüste, vielmehr dient derselbe nur zur Verstärkung des הֱשִׁיבְךָ מִצְרַיִם in dem Sinne: Gott wird dich einen Weg ziehen lassen, den du im Falle treuer Anhänglichkeit an den Herrn nie hättest wiedersehen sollen. Dies war der Weg nach Aegypten, der Sache nach die Rükkehr in dieses Land, die Israel nie wieder erleben solte, nämlich die Rükkehr in die Sklaverei. „Dort werdet ihr verkauft werden euren Feinden zu Knechten und Mägden und wird kein Käufer sein" d. h. niemand euch zu Sklaven kaufen wollen. Schon dieser die äußerste Verachtung andeutende Zusatz reicht hin zur Widerlegung des bereits oben S. 491 f. zurückgewiesenen Einfalles von *Ew.*, *Riehm* u. A., daß dieser V. sich auf Psammetich bezöge, der sich von Manasse habe israelitisches Fußvolk schicken lassen. Aegypten ist nur genant als ein Land, wo Israel in schmachvoller Knechtschaft gelebt hat. „Als Erfüllung kann man allerdings anführen, daß Titus 17000 erwachsene Juden zu schweren Arbeiten nach Aegypten schikte und die unter 17 Jahr alten versteigern ließ (*Joseph. d. bell. jud. VI, 9, 2*), daß abermals unter Hadrian unzählige Juden bei Rahels Grab verkauft wurden (*Hieron. ad Jer. 31*). Allein das Wort Gottes ist nicht so eng, daß es sich auf ein einzelnes Factum beschränken ließe. Die Flüche erfülten sich zur Rö-

1) *Non vidi locum qui clarius miseriam malae conscientiae disserat, tam aptis et propriis tum verbis tum sententiis. Sic enim affectus est qui Deum offensum habet i. e. qui peccati conscientia vexatur.* Luther.

merzeit in Aegypten *cf. Philo in Flacc.* und *leg. ad Cajum,* erfülten sich aber auch während des Mittelalters in erschrecklicher Weise, vgl. *Depping,* die Juden im Mittelalter, und erfüllen sich noch immerdar, wenn auch jezt gar oft weniger fühlbar" (*Schultz*). — V. 69 ist nicht Unterschrift zu c. 5—28, wie *Schultz, Kn.* u. A. meinen, sondern Ueberschrift zu c. 29 u. 30, die von der v. 69 erwähnten Schließung des Bundes handeln, vgl. 29, 11. 13.

Cap. XXVIII, 69 — XXX, 20. Die Bundschliessung im Lande Moab.

Die c. 29 u. 30 folgenden Reden werden in der Ueberschrift 28, 69 angekündigt als „Worte (Reden) des Bundes, welchen Jehova Mosen befohlen hat zu schließen mit den Söhnen Israels außer dem Bunde, den er mit ihnen am Horeb geschlossen", und bestehen nach 29, 9 ff. in der feierlichen Aufforderung an das gesamte Volk, in den Bund einzutreten, welchen der Herr mit ihm heute schließe, also genau genommen nur in einer neuen Vorhaltung des Bundes, den der Herr mit dem Volke am Horeb geschlossen hatte, oder in einer neuen Verpflichtung des Volks zum Halten des Bundes, der am Horeb durch Opfer und Besprengung des Volks mit dem Opferblute geschlossen worden war (Ex. 24). Eine Wiederholung dieses Actes war nicht nötig, weil dieser Umstand troz der vielfachen Uebertretungen des Volks doch vonseiten Gottes nicht aufgehoben war, sondern als rechtsgiltig noch in Kraft bestand. Diese Verpflichtung des Volks zur Bundeserfüllung von seiner Seite leitet Mose ein mit einer Erinnerung an alles, was der Herr für Israel getan (29, 1—9); dann folgt die Aufforderung in den Bund zu treten, den der Herr jezt mit ihnen schließe, um ihnen Gott zu sein und seine Verheißungen an ihnen zu erfüllen (v. 9—14), mit der wiederholten Hinweisung auf die drohenden Strafen des Abfalls (v. 15—28) und die endliche Wiederbegnadigung auf Grund ernster Buße und Rükkehr zum Herrn (30, 1—14), und schließlich noch die feierliche Beschwörung, von dem vorgelegten Segen und Fluche den Segen zu wählen (v. 15—20).

Cap. XXIX. V. 1—8. Der Eingang v. 1ᵃ gleicht dem 5, 1. „Ganz Israel" ist das Volk in allen seinen Gliedern, s. v. 9 f. — Israel hat zwar die großen Taten des Herrn in Aegypten gesehen (v. 1ᵇ u. 2 vgl. 4, 34. 7, 19), aber Jehova hat ihnen nicht gegeben ein Herz d. h. Verstand zu erkennen, Augen zu sehen und Ohren zu hören bis auf diesen Tag. Mit dieser Klage will Mose die bisherige Unempfänglichkeit des Volks gegen die Gnadenerweisungen des Herrn nicht entschuldigen, sondern nur die Notwendigkeit der wiederholten Hinweisung auf die göttlichen Gnadentaten motiviren und das Volk zur rechten Beherzigung derselben antreiben. *Praeteriti temporis socordiam exprobrando ad studium intelligendi eos stimulat: acsi diceret, nimis diu obstupuisse ad tot miracula, ideoque non esse amplius cunctandum, quin expergefacti melius ad Deum attendant. Calv.* Der Herr hat dem Volke noch kein vernehmendes Herz u. s. w. gegeben, weil das Volk noch nicht darum gebeten